POLIROM

Eliadiana



Colecţia **PLURAL**

Volum omagial dedicat **împlinirii a 90 de ani** de la naşterea lui **Mircea Eliade**

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuţie)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Eliadiana/ ed. îngrijită de Cristian Bădiliţă;
Iaşi: Polirom, 1997

180 p.; 10.6/18.4 cm. – (Plural, Idei contemporane)

ISBN: 973-9248-86-1

I. Bădiliţă, Cristian (ed.)
1. Eliade, Mircea

CIP: 859.0.09 Eliade, M. 929 Eliade, M.

Printed in ROMANIA

Lucrare editată în cadrul planului de cercetare
al Centrului Naţional de Studii „Mihai Eminescu", Ipoteşti

ELIADIANA

Ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă

POLIROM
Iaşi, 1997

Notă asupra ediţiei

Volumul *Eliadiana*, cuprinzând texte foarte diferite, atât în privinţa conţinutului, cât şi a stilului în care sunt scrise, se doreşte a fi un ghid util tuturor celor fermecaţi de profunzimea şi supleţea gândirii lui Mircea Eliade. Prima secţiune alătură, nu în mod întâmplător, două texte de tinereţe ale filozofului, *Litanii pentru fecioară* şi *Glorii pentru mascul*, părţi componente ale *Apologiei virilităţii*, publicate pentru prima oară în revista „Pământul", Botoşani, an I, nr. 1 şi 4, 1928, pe vremea când Eliade era încă elev de liceu, emisiunea TV concepută şi realizată de Paul Barbăneagră, director de imagine Stéfan de Fay, asistent de producţie Mihaela Bacou, o coproducţie FR3 CLUNY/TELE-FILMS, 1987, cu titlul *Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*, precum şi interviul *Despre iniţiere*, publicat în volumul *Leaning on the Moment*, New York, 1986, pp. 3-15. Alăturarea aparent bizară a acestor trei fragmente ar putea da seama de o anumită continuitate peste timp a cugetării şi, mai ales, a fervorii proprii filozofului român. Al doilea capitol reuneşte articole ale unor autori interesaţi îndeaproape de opera de istoric al religiilor a lui Eliade: Julien Ries, *Orizontul iudeo-creştin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit şi istorie*, inedit, Juan Martín Velasco, *Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui Mircea Eliade în ştiinţa religiilor*, publicat într-o variantă prescurtată în „Razón y Fe", nr. 1071, ianuarie 1988, Natale Spineto, *Mircea Eliade şi redescoperirea gândirii simbolice*, prezentat la Congresul „Mircea Eliade" care a avut loc în Paris, la Sorbona, în 1996, publicat acum pentru prima dată, şi Mircea Itu, *Transcen-*

derea contrariilor, inedit. A treia secţiune reproduce articolele unor importanţi scriitori români din Diaspora, publicate în nr. 48-49 din revista „Limite", 1986, la scurt timp după dispariţia gânditorului. În sfârşit, ultimele două capitole, *Lexicul filozofic al lui Mircea Eliade*, alcătuit de Cristian Andrei, şi *Epilogul* semnat de Cristian Bădiliţă, vin să întregească imaginea oferită de prezentul volum asupra personalităţii şi operei celui mai important om de cultură român al secolului XX.

I. Gânduri către sine însuşi

Din „Apologia virilităţii”

Mircea Eliade

Litanii pentru fecioară

Mie însumi, în amintirea înfrângerilor,
a mediocrei vieţi în care am vieţuit,
închin această tristă şi eroică apologie

Cânt fecioarele, cânt tristeţea fecioarelor ursite să plângă în zori. Cânt fecioarele ce au desfătat voinţa virilă – şi muşchii, şi oasele, şi odihna. Cânt fecioarele pentru tragica lor robie. Cânt prada albă în braţe crescute din soare. Cânt zadarnica lor trudă, nostalgicele lacrimi pentru puritate, tânguirile lor în spaima poftei stăpânului.

Cânt fecioarele, cânt vrăjmaşul cel mai de temut, cânt ispita caldă în înserat, cânt ochii care au aflat să plângă şi să înfrângă. Cânt fecioarele, cânt carnea lor ce curmă săgeata privirilor. Carnea fecioarelor ce turbură seninul cerului, al ochiului, al duhului. Carnea fecioarelor, ce va înflori în patimă şi se va pogorî – vis şi umbră turburătoare – pe toate drumurile ce se înalţă către eroism.

Cânt fecioarele, cânt tovarăşul trist al tristului ins pe care eu îl slăvesc chemându-l mascul. Cânt pasta ce s-a plămădit şi în carnea noastră. Cânt îngerul smerit care lăcrămează şi în sufletele noastre, blând şi temut. Iar cântul meu e ură, şi buzele mele sunt sânge, şi ochii mei sunt sticliri de tăciune şi braţul meu e semn înălţat spre cer.

Cânt vrăjile, cânt ispitele, cânt bucuriile care ne-au luminat sexul şi jalnicul său coborâş, prin fum de facle

obosite, de pe crestele unde singur vântul netezeşte piatra. Sex al meu, sex sfânt, sex ros de păcate – ascultă lauda fecioarelor.

Trupuri albe, cu mlădieri ce mângâie ochiul, cu mireasma de smirnă arsă de jar;

Umeri albi, şerpi moi pe cari buzele se adâncesc, supte şi se smulg fierbinţi;

Gât neliniştit de Salamită albă;

Sâni crescuţi sub flacăra visurilor în miez de noapte, când gura şuieră înfiorată desfătări, şi genunchii se despart tragic ca o prevestire;

Sâni rotunzi şi amari, pe care spaţiul îi îmbină ca pe un taler; pântec cuprins în linii îngheţate; pântec pur, pântec straniu, ca o pădure tăcută, pântec încordat în aşteptarea minunei;

Şolduri verzi ca fructul verde, carne învăluită în aburi tăinuiţi, umbre ce dilată răni şi înfierbântă răsuflarea în piepturi;

Pulpe, rebus cu aceeaşi deslegare, feciorie fără-de--preţ, picur unic al sexului, scânteie deslănţuitoare de ancestrale furii, elixir de dubioasă divinitate, extaz împletit din înfiorări şi dureri virile, sânge pur!...

Astfel cânt anemice litanii fecioarelor ursite să plângă în zori.

(„Pământul", Botoşani, an I, nr. 1, 1 martie 1928, p. 3)

Glorii pentru mascul

Slavă sex în care s-au plămădit stâncă şi ochiuri de cer.

Slavă celui veşnic aţâţat, celui neodihnit, celui ce poartă în piept răsuflarea lungă şi fierbinte, iar în coapse însămânţate pornirile biruinţei.

Slavă frunţii răsturnate în iureş, slavă iureşului pe creste despicate cu prăpăstii şi înflorite cu jăratec.

Slavă ochilor striviţi în pleoape, ce încoardă ura şi ţâşnesc sclipiri.

Slavă braţelor, cărnii înşerpuite pe oase de adolescent şi înfrigurate de chemări.

Slavă trupului şi slavă sângelui. Sângele roşu şi greu, pe care buzele l-ar sorbi ca pe vinul scurs între sâni de diavoliţă. Sânge ce întărâtă şi scurmă în adâncuri, freamătă muşchii şi înăbuşă, şi orbeşte.

Slavă gurii însetată, încleştată în hotărâri, nebună în furii, înspăimântătoare în pofte.

Gura sălbatec deschisă în faţa fruptelor, a vânturilor, a izvoarelor, a copacilor, a pietrelor.

Gura arsă de arşiţa trupurilor albe şi calde, comori de mângâieri nemângâiate, izvor de întunecate desfătări.

Dinţi perverşi, biruitori, tăioşi, ce se adâncesc în umeri caşti, în pulpe turburate, în şolduri rotunjite de semnul înfrânărilor.

Slavă chipului viril, slavă sfintei urâţenii, slavă oaselor ce sparg obrajii şi strâng buzele şi înalţă fruntea sus, faţă în faţă cu zorii.

Slavă ochilor ce poftesc toate şi fură totul, şi stăpânesc totul.

Slavă masculului pur, slavă şanţului prin care cerescul fecit se înalţă în lume.

Slavă eternului phallus.

Voi vlăguiţii nopţilor sexuale, voi resemnaţii mediocrităţii atotodihnitoare, voi scăpătaţi ai eroismului viril, voi bicisnici fii ai nămeţilor din peşteri, voi aromatice facle în bisericuţe sentimentale, voi toţi cei istoviţi, dezgustaţi, murinzi îmbăiaţi-vă în ploaia rece şi grea, sfărâmaţi pietre, sorbiţi apa amară de mare. Slavă vă dăruieşte pământul şi cerul. Suflet nou va revărsa soarele. Gânduri aspre vă străfulgeră ţestele. Voiţi! Vă naşteţi din nou în virilitate.

(„Pământul", Botoşani, an I, nr. 4, 15 aprilie 1928, p. 4)

Cercetarea de arhivă, în urma căreia a rezultat că textele de tinereţe ale lui Mircea Eliade au fost publicate pentru prima oară în revista „Pământul" din Botoşani, a fost întreprinsă de dl. Ionel Bejenaru (n.ed.).

Gânduri către sine însuşi

Mircea Eliade

Cred că elementul esenţial al condiţiei umane este simţul sacrului.

*

Cu cât înaintez în vârstă, am tot mai mult impresia că incursiunile au loc, concomitent, în timp şi spaţiu.

Un peisaj, o stradă, o întâmplare îşi au, desigur, prospeţimea şi farmecul lor, dar în acelaşi timp declanşează nenumărate amintiri...

...Amintirea unei priviri, a unei conversaţii de demult, a unei melodii de mult uitate.

*

Mi se întâmplă uneori să mă simt „străin" de mine însumi, şi atunci mă simt pe deplin fericit.

*

Când parcurg spaţii geografice familiare sau necunoscute, călătoresc în acelaşi timp, într-un anume fel, în trecut, în propria-mi istorie.

*

Într-o seară, pe malurile Senei, undeva între Châtelet şi Luvru, retrăiam momente izolate din trecutul meu...

...retrăiam momente izolate din trecutul meu, ca acea toamnă atât de lungă şi, în amintirea mea, fără seamăn de frumoasă... Îmi părea că încep o nouă viaţă, chiar Parisul mi se părea nou, ca atunci când îl descopeream în lungile mele plimbări cu Christinel. Regăseam, lângă ea, o dimensiune spirituală pe care exilul şi istoria ultimilor ani mi-o întunecaseră.

*

Marea descoperire a fost, şi asta e opera secolului al XX-lea, descoperirea coerenţei, a nobleţei, a logicii interne, a structurii metafizice din culturile arhaice, culturi aşa-numite primitive.

*

Nu mai devreme decât acum 50 de ani, mari savanţi antropologi, precum Frazer, considerau societăţile tradiţionale primitive ca societăţi dacă nu înapoiate, cel puţin infantile. Tot ceea ce făceau ele se explica prin magie, prin superstiţii.

*

Fascinaţia călătoriei ţine de numărul de timpuri personale pe care le reactualizăm. Când pătrund într-o catedrală, niciodată nu ştiu dacă voi regăsi aici amintirea altor sanctuare văzute cândva, dacă mă voi surprinde ascultând o melodie de demult, o conversaţie de mult uitată... Ca şi monumentele, Cărţile sunt pentru mine timp concentrat... Îmi vin în minte acele dimineţi din 1925 când am descoperit *I Misteri* de Raffaele Pettazzoni şi m-am avântat în istoria religiilor cu pasiunea şi siguranţa unui tânăr de 18 ani.

*

În domeniul său, istoricul religiilor trebuie să cerceteze ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacrul, *homo religiosus*, adică afirmarea omului desăvârşit, a omului total.

*

Pentru mine, ... disciplina istoriei religiilor revelează sau ne revelează cu adevărat omul total, în sensul că descoperim, chiar la popoarele cele mai arhaice, o dimensiune spirituală care se continuă de-a lungul întregii istorii a religiilor. Mai întâi, aşadar, un fel de realizare, experimentală aproape, a unităţii neamului

omenesc, nu ca specie biologică, zoologică, ci ca ființă umană, spirit... Același spirit lucrează și creează și în Australia și la cei din urmă mistici și teologi ai Occidentului.

*

Occidentul, cultura occidentală, suferea de un anume provincialism; totul începea cu istoria vechiului Orient, apoi veneau Grecia, Roma, apoi istoria Occidentului, istoria culturală, spirituală, dar tot a Occidentului. Cred că descoperirea societăților arhaice, a primitivilor, a jucat un rol considerabil în deschiderea spiritului, pentru noi ceilalți, intelectuali ai Occidentului.

*

Experiența acestei descoperiri are consecințe existențiale pentru cel care descoperă unitatea, noblețea, valoarea ei. Studiul hermeneuticii faptelor religioase poate fi comparat cu o metapsihanaliză în sensul că...

*

În sensul că metoda hermeneutică, deci căutarea semnificațiilor pe care le-a avut un anumit fenomen de-a lungul timpului și care nu sunt evidente, această metodă îl transformă pe cercetător.

*

După ce vei fi înțeles prin efort hermeneutic un sistem de gândire, opac mai întâi chiar pentru istoricul religiilor, după ce vei fi înțeles, se schimbă ceva, ceva încă mai profund se revelează în *psyché*, în spiritul cercetătorului, te transformi, te înnobilezi pe măsură ce descoperi. De aceea consider disciplina istoriei religiilor ca o disciplină majoră și foarte importantă pentru descoperirea celorlalți.

*

Îmi spuneam în definitiv că omul, şi chiar omul european, nu este numai cel al lui Kant, Hegel sau Nietzsche. Destinul uman şi modul de a fi specific omului în univers nu pot fi înţelese fără a studia toate aspectele experienţei religioase.

*

Ei bine, cred că am devenit istoric al religiilor în special în urma experienţei mele indiene.

*

Am înţeles enorma importanţă a simbolismului nu numai în viaţa religioasă, culturală a hinduşilor, ci în viaţa lor totală, mai ales la nivel rural, în sate. Pe de altă parte, mă fascina bogăţia nu doar literară, fantastică, să zicem, a folclorului sau a vieţii, a literaturii sau a credinţelor populare, mă fascinau bogăţia şi adâncimea gândirii mitice. Şi nu în marile mituri, în marea mitologie indiană, cât în diferitele mitologii locale, populare, expresie a societăţilor arhaice care îi precedau, care îi precedaseră pe arieni, indo-europenii Indiei.

*

Am învăţat în laboratorul religios al Indiei aborigene, ca şi în acela al Indiei indo-europene, am învăţat cum trebuie interpretate şi înţelese fenomenele religioase neeuropene, adică necreştine.

*

Întorcându-mă însă din Indii, după o experienţă de trei ani, am înţeles importanţa faptului, în sfârşit, nu numai de a fi născut şi educat în zona carpato-danubiană, adică în România, ci am înţeles de asemenea importanţa tradiţiei noastre populare, a noastră spun..., a sud-estului european, nu-i aşa, a culturilor rurale şi a folclorului tradiţional, care era încă viu la noi, care nu murise, ci amorţise parcă în Europa Occidentală.

*

Am descoperit că la noi, în preajma Carpaţilor, rădăcinile sunt mult mai adânci decât am fi crezut, mai adânci decât lumea greacă sau romană ori chiar mediteraneană. Un număr de elemente paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decât oriunde în Europa, afirmând o dată în plus perenitatea sacrului, sacrul, elementul esenţial al condiţiei umane.

*

Cred că omul s-a constituit ca atare, mai exact, modul său de a fi în lume este să fie religios, adică să aibă experienţa sacrului.

*

Deschiderea către sacru îl face pe *homo religiosus* capabil să se cunoască pe sine cunoscând lumea. Această dublă cunoaştere îi este esenţială pentru că face din el un om total.

*

Omul total, care se revelează ca urmare a analizelor şi studiilor... Hermeneuticile istoricului religiilor îi înfăţişează nu numai pe *homo sapiens*, pe *homo faber* sau pe omul estetic, pe omul care dansează sau pe omul care face dragoste ori pe omul care munceşte, ci şi pe *homo religiosus*, deci pe omul care are o experienţă, o imaginaţie şi o concepţie de structură religioasă. Prin *homo religiosus* îşi revelează omul existenţa umană, dimensiunile cele mai profunde şi mai creatoare.

*

Am văzut că acest om total pe care-l găsim în Australia la fel de bine ca în Mediterana clasică este un *homo religiosus*. Adică, pentru el, sacrul reprezintă baza existenţei sale în lume. Şi am înţeles că sacrul este un element de structură a conştiinţei şi nu doar un stadiu, un stadiu în istoria acestei conştiinţe. Am înţeles

că trăirea ca fiinţă-umană este în sine un act religios, deoarece alimentaţia, munca, sexualitatea, jocul, toate au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau a deveni om înseamnă a fi religios.

*

Aşadar sacrul este pentru *homo religiosus* realitatea absolută, prezenţa fiinţelor supranaturale şi model pentru tot ceea ce face cu sens în viaţă, în muncă, în căsătorie, în instituţiile sociale şi aşa mai departe.

*

Munca este un ritual pentru că imită un model revelat strămoşilor de către fiinţe supranaturale.

*

Ritul revelează sacralitatea absolută pentru că repetă activitatea creatoare a zeilor şi dezvăluie sacralitatea operei lor. Simbolurile realizează solidaritatea permanentă a omului cu această sacralitate. Un simbol revelează întotdeauna unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului în aparenţă ireductibile.

*

Simbolismul constituie o problemă foarte importantă nu doar pentru înţelegerea unei anumite religii arhaice sau orientale; eu am aflat asta în India, însă imediat după aceea mi-am dat seama că simbolismul – gândirea simbolică – este constitutiv pentru fiinţa umană în general. Gândirea simbolică nu poate fi înlocuită prin nici un alt tip de gândire. Omul, orice om, chiar omul contemporan, cu toate că nu-şi dă seama, prin simbol se deschide către cosmos, către lume, către propria sa viaţă. Înţelegerea unui simbol este ca o fereastră către un univers de semnificaţii care altfel ar rămâne obscur, enigmatic sau chiar întru totul ignorat.

*

Astfel se realizează reintegrarea într-un cosmos organizat, organizat deoarece imită modelul exemplar al creării lumii. Omul nu poate trăi în haos.

*

Casa, locuinţa, este orientată, se află într-un fel în centrul lumii, dar de asemenea, fiecare casă din sat se află în centrul lumii. Casa ori cortul, coliba, la fel ca satul şi mai târziu templul şi oraşul sunt create după un model exemplar de origine, să zicem, divină, trans--umană.

*

Organizarea unui spaţiu în jurul unui centru echivala cu întemeierea unei lumi în jurul unui ***axis mundi*** care leagă cerul, pământul şi regiunile inferioare.

*

Vedeţi, toate acestea presupun ideea că lumea ***a fost creată***, prin urmare mitul cosmogonic explică sau mai degrabă povesteşte cum a luat fiinţă lumea, că omul a fost creat. Există mitul despre originea omului. Şi apoi istoria sfântă, istoria mitologică a omului, cum şi-a pierdut acesta nemurirea, de ce a devenit fiinţă muritoare...

*

Orice mit, orice sistem ritual, este mijlocul prin excelenţă utilizat de *homo religiosus* pentru a-şi sfinţi propria viaţă, pentru a-i da un sens. Cred că trebuie să ţinem cont de faptul că, la început, timp de sute de mii de ani, omul, *homo religiosus*, trăia într-o lume pe care o privea cu atenţie.

*

Faptul că s-a produs ruptura, care a început, precum ştiţi, după Newton, nu este din vina acestuia, deoarece Newton era un mare alchimist şi întregul grup de

savanţi care au pus bazele ştiinţei credea în posibilitatea unificării creştinismului cu iudeo-creştinismul şi cu filozofia greacă, deci cu Platon, cu alchimia şi cu noua ştiinţă, cu mecanica descoperită de Newton. Dar totul a fost abandonat, totul a fost schimbat de fantasticul progres industrial al tehnologiei. Cred că, nu este o explicaţie totală, deoarece nu mi se pare să fie numai asta, ci mai ales faptul că, o dată cu desacralizarea cosmosului, am sfârşit prin a crede în posibilitatea de a repeta creaţiile cosmice.

*

Ultimele etape în desacralizarea nu numai a cosmosului, ci şi a lumii, a vieţii, a omului şi a istoriei nu au fost compensate religios. S-au propus alte teorii, alte speranţe, mai cu seamă alte ideologii. Din acest moment poate fi surprinsă structura (sau structurile) omului modern.

*

Aşadar, existenţa umană este fără semnificaţii, omul trăieşte într-o natură fără model, fără Creator, fără ţel şi s-a ajuns la acel tip de nihilism, dacă vreţi, anunţat deja de Nietzsche atunci când vorbea de moartea lui Dumnezeu... Asistăm acum la criza omului modern.

*

Omul modern sau cei care au refuzat experienţa religioasă ca posibilitate de cunoaştere au refuzat în acelaşi timp structurile mentale, structurile spirituale ale religiei. Nu au refuzat doar creştinismul, ci chiar posibilitatea unei experienţe şi a unei gândiri mitologice sau religioase.

*

Se ajunge astfel la ultima treaptă a desacralizării: camuflarea sacrului sau, mai bine zis, identificarea acestuia cu profanul prin prisma teologiei morţii lui Dumnezeu.

*

...„Teologia" morţii lui Dumnezeu. Se poate discuta, însă nu vreau s-o discut; din punctul de vedere al istoricului religiilor, important mi se pare că s-a încercat, din disperare, dar şi dintr-un anume optimism adânc îngropat în fiinţa umană, să se răspundă unei lumi desacralizate şi devalorizate religios, să se răspundă acceptându-se faptul că religia monoteistă, singura care contează în ochii occidentalilor, nu mai este ce era în timpul iudaismului şi creştinismului clasic, deoarece Dumnezeu a murit şi de acum înainte putem rămâne creştini, oameni religioşi. Ei bine, este ciudat cum acest ultim act de creaţie sau ultimă creaţie a gândirii teologice occidentale, teologia morţii lui Dumnezeu, pe de o parte pare că derivă din dezastrele provocate de reducţionism, în special de maeştrii reducţionismului... care încep cu Karl Marx, cel ce reduce întreaga cultură şi toate activităţile creatoare sau spirituale ale omului la nişte legi economice, urmează marele Nietzsche, care şi el, în rebeliunea sa împotriva lumii, lumea contemporană lui, a propus, cum ştim cu toţii, o lume la urma urmei reducţionistă, dar mai ales Freud, care, prin marile sale descoperiri, prin importanta descoperire a rolului inconştientului, a încercat să explice creaţiile religioase, ca şi toate celelalte creaţii spirituale şi culturale ale umanităţii, prin procese pur biologice, mai precis sexuale.

*

A gândi ca un istoricist, ca un freudian sau ca un marxist înseamnă a renunţa la vocaţia primordială a omului. Prin urmare, a dispărea ca om. S-ar putea ca marxismul şi interpretarea materialistă a istoriei să fi fost cea din urmă încercare la care a fost supus omul, o încercare de pe acum planetară şi care riscă să-l piardă, aşa cum aproape că s-a pierdut de atâtea ori în istorie.

*

De-a lungul a milioane de ani, omul a fost vânător, avea mituri, rituri, comportamente religioase ce ghidau relaţia dintre el şi animal. La un moment dat, acum 15 mii de ani, 18 mii de ani, marea revoluţie a descoperirii agriculturii a dus, din punct de vedere religios, la o criză.

*

Acelaşi lucru se petrece acum cu marea sau marile descoperiri ale civilizaţiei tehnologice moderne. Acestea nu puteau să nu invadeze puţin câte puţin întreaga planetă. Numai că există o diferenţă între globalizarea agriculturii şi globalizarea tehnologiei moderne. Căci prima era o tehnică umană, dar şi o religie, cu o mitologie şi un ritual specific. Nu se răspândea doar tehnica agricolă, ci se răspândeau în întreaga lume religia şi mitologia agricolă sau agrară. În celălalt caz, descoperirile, progresele au fost însuşite peste tot fără vreo tradiţie religioasă, tocmai pentru că tehnologia modernă nu are o bază sau o justificare religioasă.

*

Eu nu acuz pe nimeni, dar cred că teologii creştini din ultimele două secole nu au fost la înălţimea misiunii lor, adică nu au încercat să dea ştiinţelor sensul pe care-l au chiar cele mai vizibil materialiste şi, nu-i aşa, tehnologia. Orice act tehnologic sau ştiinţific era şi un act, dacă nu religios, cel puţin conform unui simbolism de origine creştină.

*

Pe măsură ce omul modern, în pofida morţii lui Dumnezeu, redescoperă valoarea sacramentală a fiinţei, redescoperă un mod de existenţă care îl protejează împotriva nihilismului istoricist fără a-l expulza din Istorie. Astfel, o nouă perspectivă i se oferă graţie redescoperirii lui ***homo religiosus***. De altfel, o societate

areligioasă nu există încă, nu poate să existe... Dacă s-ar realiza, ar pieri după câteva generaţii de neurastenie sau printr-o sinucidere colectivă... Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenuşă.

*

Dacă trebuie să încerc a reconstrui în imaginaţie consecinţele acestei mari revoluţii a redescoperirii lui *homo religiosus*, sunt în acelaşi timp obligat să ignor contextele şi posibilităţile politice pentru a-mi acorda libertatea de a vorbi despre lucruri pur spirituale şi culturale într-o lume care înaintează, fără să se gândească însă la pericolele pe care toată lumea le cunoaşte.

*

Mai întâi, cred că prima consecinţă este că, din acest moment, religia sau religiile şi oamenii religioşi nu mai pot fi consideraţi ca etape depăşite în evoluţia spiritului uman. Avem destule fapte, avem destule hermeneutici, provizorii, însă convingătoare, pentru a ne da seama că e vorba, după cum spuneam, de o structură a conştiinţei umane. Cred că prima consecinţă priveşte aspectele cele mai evidente ale geniului uman; nu ne vor impresiona doar exemplul creaţiilor artei occidentale sau orientale sau anumite sisteme filozofice sau morale; suntem din ce în ce mai interesaţi de descoperirea neverosimilului, a sacrului, dacă vreţi, cel mai valoros, mai apropiat de noi. O dată asimilată capacitatea de descifrare a valorilor religioase, mitologice, morale care sunt camuflate sau ocultate în obiecte comune sau evenimente cotidiene, o dată convinşi că ele sunt acolo, o dată ce le descoperim, viaţa devine nesfârşit mai bogată, mai pasionantă. Merită într-adevăr să fie trăită, căci lumea care se deschide, această lume necunoscută sau camuflată, plină de magie, plină de speranţă, este aproape de noi, nu mai este opacă, nu mai suntem zidiţi, nu mai suntem într-o cetate cu ziduri groase, nu ne mai simţim închişi într-o celulă, căci

totul este cuvânt şi totul este simbol şi totul este deschidere către ceva ce este cu siguranţă pozitiv pentru că transcende umanul.

*

Acest aport, sau acest ajutor, încurajează la tânăra generaţie (şi sunt sigur de aceasta, ca o reacţie împotriva nihilismului) nu un optimism naiv de tip burghez sau romantic, ci credinţa într-o lume care abia începe să fie cunoscută în valorile sale ultime. Aselenizarea este un lucru foarte interesant (şi ne bucurăm că am ajuns aici), dar la fel de important e să înţelegem semnificaţiile miturilor, ale simbolurilor, ale evenimentelor religioase şi mai ales pe acelea ale revelaţiilor iscate de obiecte, de fiinţe, deschizând perspective şi oferind posibilitatea de a cunoaşte nivele de existenţă, de realitate ascunse înainte, ocultate, inaccesibile. Îl numesc optimism pentru că lumea nu va mai fi opacă, fără semnificaţie, tragică, pur tragică; am putea spune chiar că nici tragedia nu mai are sens în această lume teribilă, lumea câtorva filozofi şi scriitori. Aceasta este o consecinţă, importantă de asemenea, poate mai ales pentru existenţa umană personală a fiecărui om. Cred că o asemenea perspectivă, o asemenea deschidere, va fi şi o sursă de creativitate, nebănuită până acum, o creativitate culturală, adică începând de la geometrie până la poezia pură şi de la erudiţie, de la erudiţia filozofică, până la muzică mare, cred că această creativitate va fi, dacă nu cu totul schimbată, cel puţin reînnoită. Ne considerăm a fi la capătul unei epoci, suntem poate la capătul unei epoci culturale.

*

Se vorbeşte mereu de sfârşitul filozofiei, de sfârşitul matematicii şi aşa mai departe. Aştept o epocă de creativitate culturală absolut unică în istoria recentă a ultimelor trei secole ale lumii occidentale, adică ale planetei, însă mai ales ale lumii occidentale, deoarece

criza este mai profundă aici decât în altă parte. Da, putem numi asta optimism, dar cred că e vorba mai degrabă de realism. Nu mi se pare că o asemenea descoperire a lui *homo religiosus* poate rămâne fără consecinţe existenţiale şi creatoare, culturale. Sterilitatea, plictisul şi ideea decadenţei, a sfârşitului, simptome care au fost, care încă sunt contemporane şi care erau la modă acum 30-40 de ani, cred că vor fi abolite prin simplul fapt că deschiderile către alte lumi spirituale, către alte universuri imaginare nu pot rămâne fără rezultat, fără efect. S-ar putea spune aşadar că sunt optimist.

Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenuşă...
Moartea este o a doua naştere, suprema iniţiere.
Orice existenţă cosmică este sortită trecerii.
Trebuie să mori ca să renaşti în nemurire.

(*Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului* –
un film realizat de Paul Barbăneagră,
coproducţie FR3 CLUNY/TELE-FILMS, 1987,
imagine Stéfan de Fay, asist. prod. Mihaela Bacou.
Traducere de Mihaela Zgărdău)

Despre iniţiere
– un interviu cu Mircea Eliade –

Reporter: *Cuvântul „iniţiere" trimite în zilele noastre mai degrabă la „botezul" bobocilor de la liceu sau la intrarea în Lojă. Dar care este semnificaţia sa adevărată, cea tradiţională?*

MIRCEA ELIADE: În sensul cel mai general, termenul denotă un corp de rituri şi de învăţături orale al căror scop este producerea unei modificări radicale a statutului religios şi social al persoanei aflate în curs de iniţiere. Iniţierea este o experienţă de o asemenea anvergură, încât novicele iese din această încercare ca o fiinţă total diferită şi schimbată, care nu va mai fi niciodată aceeaşi ca înainte.

În linii mari, putem scoate în evidenţă trei tipuri diferite de iniţiere: iniţieri de trecere la vârsta adultă, iniţieri de intrare în societăţile secrete şi iniţieri caracteristice vocaţiilor mistice. Fiecare dintre acestea are propriile sale caracteristici – de exemplu, prevalenţa elementului extatic în iniţierile caracteristice vocaţiilor mistice –, dar există un fel de numitor comun în toate aceste categorii care face ca, dintr-un anumit punct de vedere, toate iniţierile să fie mai degrabă asemănătoare.

R. *Există ceva în viaţa religioasă sau socială de astăzi, în educaţia tinerilor sau în pregătirea pentru anumite profesii, care ar putea să fie gândit ca iniţiatic?*

M.E. Temele iniţierii rămân vii mai ales în inconştientul omului modern. Acest fapt este confirmat nu numai de simbolismul iniţiatic al anumitor creaţii artistice – poeme, romane, filme, opere de artă plastică –,

ci şi de modul în care sunt receptate aceste lucrări de către public. Să ne gândim doar la fantasticul succes al romanelor lui Jules Verne, a căror structură iniţiatică a fost analizată în mod strălucit de către Simone Vierve, în cartea sa *Jules Verne şi romanul iniţiatic*. Alţi scriitori au recunoscut scenarii iniţiatice în *Moby Dick*, *Walden*, *Huckleberry Finn*, în *Ursul* lui Faulkner, ca şi în operele unor autori precum James Fenimore Cooper, Henry James, Sherwood Anderson, F. Scott Fitzgerald şi Thomas Wolfe. Faptul că reprezentarea artistică a tezelor iniţiatice poate să găsească o acceptare în masă şi spontană arată că, în adâncurile fiinţei sale, omul modern poate încă să fie impresionat de scenarii sau mesaje iniţiatice.

R. *Vreţi să spuneţi că iniţierea este esenţială pentru toate religiile, sau există religii iniţiatice şi religii non-iniţiatice şi, dacă este aşa, prin ce diferă ele în mod esenţial?*

M.E. Toate religiile posedă un scenariu iniţiatic elementar, dar importanţa acestuia variază mult de la un tip de religie la altul şi de la un moment istoric la altul. De exemplu, în ultimele două secole iniţierea creştină aproape că a dispărut. Dar la început botezul creştin era echivalentul unei iniţieri. Botezul îl introducea pe cel de curând convertit într-o nouă comunitate religioasă şi îl făcea demn de viaţa veşnică. Părinţii Bisericii accentuau funcţia lui iniţiatică, înmulţind continuu imaginile morţii şi ale învierii. Chiar cristelniţa a fost adesea comparată atât cu un mormânt, cât şi cu o matrice, fiind în acelaşi timp mormântul în care catehumenul îşi îngroapă viaţa lumească şi matricea în care se naşte viaţa veşnică. Un alt act de cult cu structură iniţiatică este euharistia, instituită de Isus la Cina cea de Taină. Prin intermediul acestui rit, creştinul se împărtăşeşte din trupul şi sângele Mântuitorului său. Până în secolul al IV-lea, constituirea „învăţăturilor secrete",

arcana disciplina, s-a încheiat. Cu alte cuvinte, s-a hotărât ca tainele creştine să fie inaccesibile celor neiniţiaţi. Pseudo-Areopagitul îl avertizează pe creştinul iniţiat, care a experimentat mistagogia divină, să păstreze tăcerea: „Ia seama să nu dezvălui sfinţenia însăşi, păstrează tainele Dumnezeului ascuns în aşa fel încât profanul să nu se poată împărtăşi din ele şi în sacra ta iluminare să le vorbeşti despre sacru doar sfinţilor" (adică doar „creştinilor iniţiaţi").

Dar diferitele secte creştine nu mai apreciază valorile iniţiatice ale actelor de cult. În ultimele două secole, teologii – mai ales în rândul sectelor protestante – au pus accentul pe valorile filozofice, sociale şi etice ale creştinismului, ignorând dimensiunea sa iniţiatică. Poate că aceasta se datorează aparentului scop „nedemocratic" al iniţierii, de vreme ce orice iniţiere implică o selecţie.

R. *Atunci, să fi dispărut ezoterismul creştin o dată cu iniţierea? Unde a dispărut? Ar mai putea fi găsit, de exemplu, pe Muntele Athos? Există o anumită confuzie în legătură cu sensul real al ezoterismului. Cum l-aţi explica? De fapt, constatăm că există mulţi termeni folosiţi în mod obişnuit a căror definiţie este foarte vagă. De exemplu, ce este religia? Sau tradiţia? Şi care este diferenţa între ele?*

M.E. Cea mai simplă definiţie a ezoterismului este, după părerea mea, următoarea: un corpus secret de doctrine, ritualuri şi tehnici spirituale considerate ca revelate în timpurile primordiale de către Fiinţe Supranaturale şi transmise prin intermediul iniţierii specifice unui număr limitat de discipoli. În fiecare religie găsim un evantai larg de credinţe, ritualuri şi formule teologice *exoterice* şi, concomitent, interpretarea lor *ezoterică*. Termenul „tradiţie" e folosit în mod obişnuit în relaţie cu o înţelegere ezoterică a unei religii particulare. Totuşi, „tradiţie" şi „tradiţional" sunt termeni folo-

siţi pentru a desemna orice tip autentic, nesupus încă aculturaţiei, de cultură, religie sau societate.

R. *Un alt termen pe care v-am ruga să ne ajutaţi să-l definim este acela de mit. Ce este cu adevărat mitul, spre deosebire de povestire populară, parabolă, fabulă, epopee? Există „mituri moderne" – pot să apară noi mituri sau acestea sunt, pur şi simplu, mituri vechi în veşminte noi? Cum pot să acţioneze miturile în vremurile noastre?*

M.E. Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată şi interpretată din puncte de vedere variate şi complementare. În ceea ce mă priveşte, definiţia care pare cea mai puţin inadecvată şi cea mai cuprinzătoare este aceasta: orice mit povesteşte *cum ceva capătă fiinţă* – lumea, omul, speciile de animale, instituţiile sociale şi aşa mai departe. Deci, mitul este întotdeauna o relatare despre o „creaţie"; el descrie cum ceva a fost produs sau a început să *fie*. Actorii miturilor sunt Fiinţe Supranaturale. Ele sunt cunoscute în primul rând prin ceea ce au făcut în timpurile mitice ale „începuturilor". Astfel, miturile scot la iveală activitatea creatoare a acestor fiinţe şi dezvăluie sacralitatea (sau „caracterul supranatural") a operelor lor. Din acest motiv, mitul devine *modelul exemplar* pentru orice activitate omenească semnificativă. În societăţile tradiţionale, miturile sunt considerate „povestiri adevărate" şi, în consecinţă, sunt distinse cu mare atenţie de fabule sau poveşti, numite „povestiri false".

Anumite forme ale „comportamentului mitic" supravieţuiesc încă în zilele noastre. Am discutat o serie de „mituri ale lumii moderne" în cartea mea *Mit şi realitate*. Desigur, e dificil să rezum într-un mod potrivit lunga analiză pe care am făcut-o acolo. Totuşi, pentru a da doar câteva exemple, putem să descoperim structura mitică a societăţii lipsite de clase a lui Marx şi, în

consecinţă, dispariţia tuturor tensiunilor istorice după triumful proletariatului. De asemenea, „puritatea şi perfecţiunea ariană" trâmbiţate de către nazism sunt tot o construcţie mitologică, adaptată cu abilitate pentru obiective politice specifice. De altfel, se poate vedea cât de mult corespund imaginile şi modelele de comportament impuse unui mare număr de oameni de către mass-media unor structuri mitice specifice. Sociologul religiilor Andrew Greeley a descris corect şi cu umor „cultul automobilului sacru" în societatea americană contemporană. Dar chiar şi *intelligentsia* se lasă cuprinsă de fascinaţia comportamentului mitic. Există un număr de „mituri ale elitei" care merită să fie studiate. De exemplu, funcţia salvatoare a „dificultăţii", mai ales aşa cum apare în arta modernă. Dacă elita savurează *Finnegan's Wake*, muzica atonală sau ultimele expresii ale artelor nonfigurative, asta se întâmplă în mare măsură deoarece asemenea opere reprezintă lumi închise, universuri ermetice în care nu se poate intra decât depăşind dificultăţi imense, precum în încercările iniţiatice ale societăţilor arhaice şi tradiţionale. Cei care ştiu, *cognoscenti*, îi anunţă pe „ceilalţi" (adică „mulţimea") că ei aparţin unei minorităţi alese, unei gnoze care are avantajul de a fi în acelaşi timp spirituală şi laică.

R. *Ca istoric al religiilor, dumneavoastră puteţi, fără îndoială, să înţelegeţi contextul istoric al interesului manifestat în zilele noastre pentru tot felul de învăţături şi practici religioase. Care credeţi că sunt cauzele acestui fenomen?*

M.E. Cele mai multe dintre aceste învăţături şi practici exprimă revolta tineretului împotriva religiilor instituţionalizate ale aşa-numitului *establishment*. După părerea mea, principala cauză a acestui fenomen este insuportabila experienţă a unui vid religios. Deoarece tinerele generaţii nu mai pot înţelege sensul simbo-

lurilor şi ritualurilor iudaice şi creştine, caută sens şi sprijin spiritual în religiile orientale, mai ales în câteva mode culturale excentrice neo-asiatice. Nu mai puţin important pentru istoricul religiilor este tipul de neo-păgânism foarte gustat de tânăra generaţie: redescoperirea „religiei cosmice" şi a dimensiunilor sacre ale existenţei umane – de exemplu, comuniunea cu natura, nuditatea rituală, spontaneitatea sexuală neinhibată, dorinţa de a trăi în exclusivitate în prezent şi aşa mai departe.

R. *Dar în ciuda largului interes pentru religie, se pare că ideile tradiţionale nu-şi au locul în viaţa contemporană. Dacă vorbim despre societatea tradiţională ca despre una în care un alt nivel al realităţii, care ar putea fi numit sacru, este recunoscut ca adevăratul punct de referinţă pentru tot ceea ce are loc în sfera cotidianului, atunci nu vom putea să spunem, cu siguranţă, că societatea noastră este una tradiţională. Ce credeţi în legătură cu aceasta?*

M.E. Prin definiţie, ideile *tradiţionale* nu pot să joace nici un rol în societăţile *moderne*. Totuşi, în ultimii câţiva ani am început să asistăm la o critică accentuată şi tot mai competentă a „vieţii moderne" dirijată din diferite perspective tradiţionale. Acest lucru este adevărat în mod special pentru Europa.

R. *Aţi spus totuşi că omul modern a pierdut dimensiunea sacrului. Simţiţi că trăim într-o epocă întunecată, vorbind din punct de vedere religios – cum spun unii, Kali-yuga –, o perioadă care nu este favorabilă unei adevărate căutări spirituale?*

M.E. Da, „omul modern" a pierdut dimensiunea sacrului. Desigur, nu îi includ în rubrica „oameni moderni" pe cei care *cred, practică* şi *iau în considerare* moştenirea lor religioasă. Dar chiar şi occidentalii nereligioşi încă visează, citesc romane şi poeme,

ascultă muzică, merg la teatru, iubesc „Natura" şi aşa mai departe. Aceasta înseamnă că, ***inconştient***, comunică cu sacrul. Totuşi, trebuie să adaug că problema este prea complexă pentru a fi rezolvată în câteva propoziţii. Din acest motiv, uneori ezit să discut probleme atât de delicate în cadrul unui interviu, căci ele sunt destul de dificile chiar şi pentru a putea fi studiate într-un lung eseu...

R. ***Credeţi că există vreo speranţă pentru întoarcerea la valorile tradiţionale? O asemenea speranţă ar putea să rezide într-o întoarcere la învăţături sau „biserici" separate sau ar putea consta în descoperirea unei învăţături centrale, o învăţătură-izvor care este poate originea tuturor celorlalte?***

M.E. În lumea spiritului, ***totul*** este posibil. Dar eu n-aş îndrăzni să exprim asemenea profeţii. Cel mai probabil e că va exista un fel de „deschidere" a marilor religii, un interes crescând pentru valorile „universale" descoperite în tradiţii religioase ce au fost considerate până acum „eretice", „păgâne" sau chiar „diabolice".

R. ***Credeţi că există o asemenea tradiţie centrală care a găsit expresii culturale diferite în epoci şi spaţii diferite?***

M.E. Există, cu siguranţă, o tradiţie centrală pe care diferitele culturi au moştenit-o şi care coboară cel puţin până în era neolitică. Acesta este un fel de a spune că o seamă de concepte fundamentale aflate în legătură cu descoperirea de către om a propriului său mod de a fi au fost transmise din generaţie în generaţie. Deşi expresiile acestora diferă, conţinutul lor teoretic este în mare măsură acelaşi.

R. ***Aţi fost uneori criticat pentru că extrageţi părerea dumneavoastră asupra naturii religiei în primul rând din analiza religiilor primitive, în detrimentul între-***

gului spectru al religiilor tradiţionale. Ce aţi putea să răspundeţi? În Sacrul şi profanul *aţi spus: „Acţionând ca o fiinţă umană pe deplin responsabilă, omul imită gesturile paradigmatice ale zeilor, le repetă acţiunile...” În ce sens este adevărată această observaţie pentru religii contemporane precum creştinismul, islamismul, budismul?*

M.E. Am insistat asupra importanţei religiilor primitive pentru că acestea erau mai mult sau mai puţin neglijate de istoricii religiilor din trecut. Cele mai importante cărţi asupra acestei probleme au fost scrise de antropologi sau sociologi precum Frazer, Durkheim, Lévy-Bruhl, Wilhelm Schmidt, Robert Lowie, Malinowski, Paul Radin şi alţii.

Acum, cu privire la imitarea modelelor paradigmatice revelate de către Fiinţe Supranaturale, există o continuitate lineară între religiile arhaice, „primitive”, şi aşa-zisele religii evoluate. În creştinism, islamism sau budism găsim acelaşi principiu de bază: *imitatio dei*. Credinciosul repetă *gesta* exemplară a modelului său. Creştinul ideal, adică sfântul, este acela care e cel mai aproape de a realiza în întregime o *imitatio Christi*. Scopul final al oricărui budist este *nirvāṇa* şi el ştie că o va atinge doar printr-o perfectă „imitare” a modelului său, Gautama Buddha.

R. *S-a spus uneori că magia este tehnica sau ştiinţa religiei şi că, împreună, religia şi magia sunt elementele indispensabile ale tradiţiei. Se pare că alchimia ar putea fi gândită ca parte a acestui aspect magic al religiei. În* Făurari şi alchimişti *vorbeaţi de credinţa alchimiştilor că procesul transmutaţiei metalelor era simultan un proces de autoperfecţionare sau de transmutaţie a fiinţei. Credeţi că partea operaţională a alchimiei era pur simbolică?*

M.E. Partea operaţională a alchimiei era *rituală* şi, ca atare, simbolică. Asta înseamnă că alchimistul opera

simultan asupra materiei fizice şi asupra propriei sale „condiţii umane"; procesele care trebuiau să aibă ca rezultat transmutaţia metalelor realizau, în acelaşi timp, o transformare radicală a modului de a fi al alchimistului.

R. *În ultimul capitol al aceleiaşi cărţi faceţi câteva afirmaţii incitante pe care v-am ruga să le explicitaţi. Spuneţi: „Secularizarea muncii e ca o rană deschisă în corpul societăţii moderne. Totuşi, nu există nimic care să sugereze că o resacralizare nu ar putea să aibă loc în viitor. Cît despre temporalitatea condiţiei umane, ea oferă chiar o descoperire mai importantă. Dar o reconciliere cu temporalitatea rămâne posibilă pornind de la o concepţie mai corectă despre timp." Aţi putea să ne spuneţi mai multe despre asta?*

M.E. Eu încă mai cred că „resacralizarea" muncii este posibilă. Există o serie de exemple recente de muncă voluntară, „spontană", întreprinsă în numele unui *ideal* (chiar şi o cauză politică!). Această muncă a fost făcută cu bucurie şi nici unul dintre muncitori nu a simţit *povara timpului*. Am cunoscut mulţi voluntari în campania non-violentă a lui Mahātma Gāndhi (de exemplu, extrăgeau sare din mare pentru a evita taxele impuse de britanici pe sare) care puteau să muncească între şaisprezece şi optsprezece ore pe zi, cântând, râzând şi strigând din pură bucurie. Am întâlnit, de asemenea, comunişti sinceri care, atâta vreme cât au crezut că „vor construi un nou tip de societate", nu au fost niciodată obosiţi sau apăsaţi de *povara timpului*, nici chiar după ce munceau din greu zece sau douăsprezece ore în fabrică. Orice fel de muncă întreprinsă în numele unui *ideal* precum apărarea sau eliberarea patriei, propovăduirea unui mesaj religios, social sau etic şi altele poate fi îndeplinită într-un soi de entuziasm „extatic" – altfel spus, „în afara timpului".

Singura problemă, dar una teribil de complicată, este aceea a măsurii în care o asemenea muncă „voluntară" sau „spontană" poate fi integrată într-o societate tehnologică.

R. *Ne-aţi spus că putem pune şi întrebări indiscrete. Am fi prea indiscreţi dacă v-am întreba de ce tradiţie şi de ce profesori vă simţiţi cel mai legat şi de care aţi fost cel mai adânc influenţat?*

M.E. Mă consider adânc influenţat, pot să spun aproape „format" sau „modelat", de tradiţia indiană. Am avut marea şansă de a trăi şi de a învăţa în tinereţe în India, având douăzeci şi unu de ani când am ajuns la Poonamalee şi aproape douăzeci şi cinci când am plecat de la Calcutta. Graţie experienţei mele indiene, am descoperit propria tradiţie ortodoxă şi am învăţat cum să abordez şi să înţeleg alte creaţii religioase.

Profesorul meu la Universitatea din Calcutta a fost Surendranath Dasgupta, autorul unei monumentale *Istorii a filozofiei indiene* în cinci volume. El m-a călăuzit printre fascinantele dificultăţi ale gramaticii sanscrite a lui Pānini şi m-a ajutat să traduc aproape *in extenso* cele trei faimoase comentarii la *Yoga-Sūtra*. În 1930-1931 am petrecut şase luni într-un *ashram* din Himalaya, la Rishikesh, unde am avut şansa să practic yoga sub îndrumarea lui Swami Shivananda, care şi-a terminat prima carte în acea iarnă a lui 1931 (în următorii douăzeci şi cinci de ani avea să scrie mai mult de două sute de volume). Dar simplul fapt de a fi trăit printre indieni – în casa lui Dasgupta de la Bhovanipore, la Shantiniketan, la Benares şi în alte sate din Bengal şi Orissa – a reprezentat o neîntreruptă serie de experienţe şi de descoperiri spirituale. În casa unui ţăran sărac de lângă Chandernagore am înţeles funcţia *icoanelor* şi mi-am dat seama cât de înşelători pot fi termeni precum „idoli" sau „idolatru".

R. *Credeţi că pentru o căutare serioasă trebuie găsit un profesor? Şi, dacă e aşa, cum poate să distingă cel care vrea să fie discipol între un adevărat profesor şi unul fals? Există semne ale unui maestru veritabil, precum semnele lui Buddha?*

M.E. Profesorul este indispensabil. Oricine vrea *cu adevărat* să-l găsească îl va găsi. Desigur, nu mă gândesc aici la nenumăraţii auto-proclamaţi „profesori", „guru" sau „iniţiaţi" care au devenit atât de populari în ultimii ani. Un profesor *adevărat* nu e în mod necesar foarte cunoscut.

Traducere de Ciprian Vâlcan

II. Despre opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade

Orizontul iudeo-creştin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit şi istorie

Julien Ries

În opera sa de istoric al religiilor, Mircea Eliade a abordat iudeo-creştinismul în repetate rânduri. În volumul I din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, autorul consacră două capitole religiei lui Israel, la care se adaugă un capitol în volumul al II-lea, lucrare în care găsim, de asemenea, două capitole asupra creştinismului[1]. În lucrările sale despre mit, ritualuri, timp şi istorie, Eliade a recurs la cercetări comparate în care gândirile iudaică şi creştină ocupă un loc privilegiat.

De curând, Daniel Dubuisson a atacat lucrările lui Mircea Eliade şi a încercat să deprecieze cercetările acestuia printr-un proces împotriva gândirii şi a metodei sale în istoria religiilor[2]. Acestea ar fi deformate de ideologia savantului român şi, în consecinţă, concluziile sale ar trebui considerate ca fiind în mică măsură viabile, chiar neglijabile, din punct de vedere ştiinţific. O asemenea atitudine merită o examinare atentă.

I. Fascism şi misticism

1. Într-un capitol intitulat „Fascism şi misticism", Dubuisson ia ca punct de plecare „apartenenţa" lui Eliade la Garda de Fier şi la fascismul românesc al anilor '30. Nu încearcă să aprofundeze dovezile afirma-

---

A se vedea notele de la sfârşitul volumului, pp. 167-175.

ţiilor sale, ci deduce din acestea „antisemitismul" lui Eliade, care, după el, se repercutează asupra întregii sale opere (*Mitologii*, pp. 219-223).

Pornind de la acest postulat, Dubuisson critică şi condamnă hermeneutica lui Eliade, în care vede „o atitudine complice situată la antipodul oricărei demonstraţii riguroase" (*Mitologii*, p. 231). Uitând că de-a lungul multor ani Eliade a lucrat în strânsă colaborare cu Paul Ricoeur, Dubuisson îndrăzneşte să scrie că hermeneutica sa suscită doar o atracţie abilă şi constituie „apologia oricărei experienţe iraţionale şi afective" (*Mitologii*, p. 231). Fără să fi înţeles nimic din fineţea analizelor eliadiene asupra sacrului, Dubuisson îşi etalează ignoranţa scriind că „atributele universale pe care Eliade le acordă sacrului, lui *homo religiosus* şi hierofaniilor nu reflectă în nici un caz bogăţia şi complexitatea intrinsecă ale faptelor culturale cunoscute şi, în consecinţă, nici ale problematicilor corespunzătoare" (*Mitologii*, p. 228). Oricine a citit lucrările lui Eliade nu poate fi de acord cu această luare de poziţie.

2. *Timp şi istorie*

Mircea Eliade a fost interesat de valorizarea timpului şi a istoriei de către profeţii lui Israel, de către creştinismul primitiv, de către primii teologi ce au legat predica lui Isus şi a Bisericii pe cale de a se naşte de Istoria sfântă a poporului lui Israel şi de către Părinţii Bisericii care au creştinat simbolurile, riturile şi miturile asiatice şi mediteraneene, raportându-le la o istorie sfântă. După Eliade, creştinismul merge încă mai departe în valorizarea timpului istoric şi a istoriei, pentru că Dumnezeu s-a întrupat. Astfel Istoria devine susceptibilă de a fi sanctificată.

După ce a luat ca punct de plecare aceste opinii ale lui Eliade, Dubuisson propune o hermeneutică ideologică în care îi atribuie istoricului român faptul că, „inventând istoria, evreii, apoi succesorii lor creştini

nu numai că au introdus în lume o ideologie, o erezie chiar, am putea spune, care i-a făcut pe oameni să uite adevărata şi unica sacralitate semnificativă, cea care s-ar manifesta în miracolele Naturii şi ale Vieţii, însă, făcând astfel, au atentat la fiinţa Fiinţei" (*Mitologii*, pp. 272-273). După Dubuisson, Eliade inventează aici împotriva evreilor un cap de acuzare, cel al crimei ontologice. Deduce din aceasta că „ontologia lui Eliade este antisemită întrucât a vrut să confere un fundament ontologic (şi nu doar unul rasist) antisemitismului (*Mitologii*, p. 276).

Un prim răspuns la această falsă interpretare a lui Dubuisson se găseşte în *Mitul eternei reîntoarceri*, unde Eliade valorizează profetismul şi mesianismul[3]. Profeţii lui Israel sunt cei care valorizează pentru prima oară istoria şi descoperă un timp cu sens unic. Vedem afirmându-se ideea că evenimentele istorice au o valoare în ele însele în măsura în care sunt determinate de voinţa lui Iahve ce intervine în istorie. Evreii au fost primii care au descoperit situaţii ale omului faţă în faţă cu Dumnezeu, precum şi istoria ca epifanie a lui Dumnezeu. Pentru Israel, istoria stăpânită de Iahve nu mai apare ca un ciclu repetându-se la nesfârşit. Aceste concepţii mesianice, creaţii ale unei elite religioase, au făcut educaţia poporului de-a lungul secolelor, dar fără a reuşi întotdeauna să-i îndepărteze pe zeii Baal şi Astarte.

Un al doilea răspuns la studiul lui Dubuisson se desprinde dintr-un dat fundamental pus în evidenţă de Eliade, şi anume credinţa ca experienţă religioasă[4]. Exemplul citat este sacrificiul lui Avraam. Sub aspectul său formal, este vorba despre sacrificiul primului născut, frecvent în lumea paleosemită, dar care, în cazul lui Avraam, nu este pur şi simplu un gest obişnuit, ci un act de credinţă prin care Avraam întemeiază o nouă experienţă religioasă. Economia sacrului proprie religiilor ambiante este depăşită, căci Isaac este un dar

al Domnului. Iată noutatea religiei lui Avraam în raport cu structurile religiilor Orientului Apropiat.

Al treilea răspuns la interpretarea ideologică dată de Dubuisson: sensul istoriei în revelaţia iudeo-creştină[5]. Eliade constată că simbolismul biblic şi creştin prezintă un conţinut istoric provincial, căci este vorba de o istorie locală şi, cu toate acestea, creştinismul îşi datorează accesibilitatea, fără îndoială, simbolismului său. Astfel, o istorie sfântă locală devine o istorie exemplară, căci „reia şi desăvârşeşte Imagini transtemporale". Acest fapt dă celor ce nu sunt creştini impresia că creştinismul a adus ceva nou faţă de religia anterioară.

Care este inovaţia cea mai frapantă? Pentru Eliade, sunt mesajul şi divinitatea lui Christos, precum şi valorizarea timpului şi recuperarea Timpului şi a Istoriei. În creştinism, Timpul este ireversibil: Christos a trăit o dată, a fost crucificat o dată, a înviat o dată. Are loc ontologizarea Timpului. Dumnezeu conferă Timpului o valoare transistorică. Timpul devine plenitudine prin însuşi faptul întrupării Verbului divin. În iudaism, Dumnezeu a intervenit în istorie, „o dată cu creştinismul, Dumnezeu s-a întrupat într-o fiinţă istorică pentru a suporta o existenţă condiţionată istoric"[6]. Iudeo-creştinismul ajunge, în definitiv, la o teologie a istoriei, căci, pentru creştin, cel mai banal eveniment poate avea o semnificaţie transistorică şi poate purta un mesaj.

În sfârşit, să dăm un al patrulea răspuns lui Dubuisson: pentru Eliade, istoria nu este o erezie. În *Aspecte ale mitului*, autorul român tratează despre creştinism şi mitologie[7]. El arată, în primul rând, cum Părinţii Bisericii au apărat istoricitatea lui Isus, împotriva docetiştilor şi a gnosticilor, şi cum au stabilit veracitatea Evangheliilor. Origene a fost primul teolog-exeget în acest domeniu: el a respins criticile lui Celsus, dar a insistat şi asupra divinităţii lui Christos şi a misiunii Mântuitorului universal. Mântuirea se va

săvârşi chiar în devenirea istorică a umanităţii. În acest scop, este necesară repetarea ritualică a dramei exemplare şi imitarea modelului suprem revelat prin viaţa şi învăţătura lui Isus, întrucât experienţa creştinului se întemeiază pe imitarea lui Christos ca model exemplar, pe repetarea liturgică a vieţii, a morţii şi a învierii sale. Prin urmare, creştinul trebuie să redevină contemporan cu *illud tempus*, care începe cu Naşterea la Betleem şi se sfârşeşte cu Înălţarea.

Pentru creştin, există Timpul linear al Istoriei : lumea a fost creată o singură dată ; va avea un singur sfârşit ; Întruparea a avut loc o singură dată ; va fi o singură judecată a lui Dumnezeu. Însă timpul experienţei creştine este unul circular, căci experienţa creştinului se întemeiază pe imitarea lui Christos ca model exemplar, pe contemporaneitatea cu *illud tempus*. Este, într-adevăr, un timp circular.

II. Neopăgânismul lui *homo religiosus*

1. *Poziţia lui Dubuisson*

Vom examina un alt capitol al cărţii lui Dubuisson, în care încearcă să nege valoarea operatorie a conceptului de *homo religiosus* în ştiinţa religiilor şi să arate că prin acest concept Eliade caută să reprezinte un arhetip păgîn ce ne-ar duce la rădăcinile antisemitismului, antiiudaismului şi anticreştinismului. Expunerea autorului dobândeşte un aspect polemic, care diminuează, în primul rând, credibilitatea sa. Mai mult, argumentele folosite nu provin din istoria religiilor, ci sunt împrumutate din ideologie, ceea ce denaturează discuţia ştiinţifică. Astfel, Dubuisson pleacă de la postulatul că Eliade ar fi transpus în conceptul de *homo religiosus* idealurile mistice, elitiste, funebre, violente, antisemite şi războinice pe care le-a exaltat în timpul tinereţii sale fasciste. El ar fi construit universul mental al lui *homo religiosus* prin propriile sale convingeri : mistică natura-

listă, fascinaţie morbidă pentru sex şi sânge, apologie a *forţei* şi a *puterii*, glorificare a elitei, amoralism, tehnici şi experienţe paroxistice. Dubuisson vede în acestea transpunerea sau reinterpretarea „religioasă” a vechilor motive păgâne şi fasciste (*Mitologii*, pp. 277-289).

2. Întreaga operă ştiinţifică a lui Eliade, de la *Tratat de istorie a religiilor* (1949) la cele şaisprezece volume din *Encyclopedia of Religion* (1987), constituie o dezminţire evidentă a tezei lui Dubuisson. *Tratatul* prezintă structurile gândirii tânărului Eliade, afirmarea unei metode noi în înţelegerea fenomenului religios, iniţierea unei cercetări hotărâtoare asupra sacrului şi elementele esenţiale ale demersului său antropologic. Eliade arată că fenomenul religios este strâns legat de experienţa trăită a omului. Prin urmare, explorarea gândirii, conştiinţei, comportamentului şi experienţei lui *homo religiosus* reprezintă scopul ultim al cercetării istoricului religiilor. În *Tratatul* său, Eliade dezvăluie unitatea fundamentală a fenomenelor religioase, dar şi inepuizabila lor noutate de-a lungul istoriei.

Eliade refuză să ignore îndelungata perioadă a mileniilor preistoriei. Descoperirile africane recente lărgesc într-o manieră spectaculoasă tatonările asupra omului din paleoliticul de mijloc şi superior şi a omului neoliticului. Uzând de metoda genetică a lui Georges Dumézil, integrează documentaţia arheologică a preistoriei într-un sistem de semnificaţii simbolice. Autorul încearcă să detecteze intenţionalitatea religioasă şi, în fiecare etapă, subliniază progresele lui *homo religiosus*.

După evidenţierea modului de apariţie a omului religios, Eliade cercetează urmele sale în marile religii ale Asiei, precum şi în tradiţiile orale ale popoarelor lipsite de scrieri. În cele trei volume din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, etalează toate resursele metodei sale istorice, fenomenologice şi hermeneutice. Are mereu în atenţie unitatea profundă şi indivizibilă a

istoriei spiritului uman. Prin situațiile existențiale diferite după culturi, încearcă să sesizeze această unitate spirituală care îi permite să acceadă la înțelegerea lui *homo religiosus*. Un studiu comparat omniprezent pune în evidență semnificația hierofaniilor, valoarea lor simbolică, precum și mesajul omului religios. Pe *homo religiosus*, pe comportamentul său și pe experiența sacrului și-a centrat Eliade istoria religiilor, căreia îi conferă o nouă dimensiune antropologică. Omniprezent în spațiu și timp, acest *homo religiosus* prezintă trăsături specifice culturilor și situațiilor istorice existențiale diferite. Istoricului religiilor îi revine misiunea să stabilească legătura dintre identitățile culturale diverse și unitatea spirituală a umanității[8].

Concluzie

În orizontul iudeo-creștin al cercetărilor lui Eliade nu regăsim urme nici ale antiiudaismului, nici ale anticreștinismului. Criticilor lui Daniel Dubuisson le putem opune patru răspunsuri. Eliade a valorizat rolul profetismului și al mesianismului în iudaism și a arătat că credința lui Avraam este fondatoare a unei noi experiențe religioase și a unei economii a sacrului ce modifică radical structurile vechilor religii ale Orientului Apropiat. De asemenea, Eliade a insistat asupra valorizării istoriei în iudeo-creștinism, ajungând la o teologie a istoriei. În creștinism această valorizare își atinge apogeul prin desfășurarea istorică a mântuirii în care creștinii sunt angajați de Biserică.

Departe de a fi un arhetip păgân, rădăcină a antisemitismului, conceptul de *homo religiosus* este fundamental pentru știința religiilor, deoarece, pentru Eliade, „scopul ultim al istoricului religiilor este de a înțelege și de a lămuri pentru ceilalți comportamentul lui *homo religiosus* și universul său mental"[9]. Acest om se definește printr-o experiență *sui generis* care este expe-

rienţa trăită a sacrului, dar existenţa concretă a acestui om poartă amprenta istoriei şi a culturii.

Acest fapt dovedeşte că toate criticile lui Daniel Dubuisson aduse lui Eliade examinate în acest articol sunt lipsite de orice valoare ştiinţifică. Ele se bazează pe o lectură ideologică a textelor care ajunge la contradicţii flagrante şi riscă să inducă în eroare cititorii neavizaţi. Cele două capitole din *Mitologii ale secolului XX* pe care le-am analizat nu constituie un studiu obiectiv al lucrărilor lui Mircea Eliade, ci un amalgam ideologic.

Traducere de George Bondor

Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui Mircea Eliade în știința religiilor

Juan Martín Velasco

Ştiinţa modernă a religiilor, în ciuda scurtei sale existenţe de ceva mai mult de un secol, a parcurs o istorie complexă care a făcut dificilă obţinerea unui statut epistemologic bine definit. Secolul trecut a venit cu pretenţia de a explica, pornind de la criterii foarte mult influenţate de pozitivism, raţionalism şi evoluţionism, natura şi originea religiei. Însă aceleaşi date pe care această etapă le-a acumulat au pus în relief „aerul de familie" pe care-l împart toate manifestările religioase şi au condus la „descoperirea", la identificarea sacrului ca dimensiune particulară a existenţei umane şi ca lume specifică. În acest fel, religiile au condus la sacru şi descoperirea acestei dimensiuni a dat naştere unei noi ramuri în ştiinţa religiilor: fenomenologia religiei. N. Söderblom şi R. Otto au fost iniţiatorii unui curent care, de acum înainte, îşi va afla reprezentanţii de marcă în persoana lui J. Wach şi G. Van der Leeuw. În acest curent se va insera şi Eliade, îmbogăţindu-l cu noi date şi precizându-i metoda. Într-adevăr, autorul nostru se consideră atât istoric al religiilor, cât şi fenomenolog al religiei şi în sinteza acestor două perspective rezidă unul din punctele originale ale contribuţiei sale la ştiinţa religiilor.

Caracteristici principale ale metodologiei eliadiene

Cel mai important este, fără îndoială, respectul extrem faţă de datele pe care le studiază, recunoaşterea caracterului specific şi ireductibil al fenomenului religios. De aici şi critica sa permanentă îndreptată împotriva reducţionismelor în care au căzut nu puţini dintre cei ce au cultivat ştiinţa religiilor în secolul trecut. Religia este un fenomen complex cu multiple aspecte: istoric, social, psihic, cultural. De aceea poate fi abordat de fiecare dintre ştiinţele competente în aceste domenii. Dar, din acelaşi motiv, nici una din aceste ştiinţe nu poate să se propună ca exclusivă fără să cadă într-un reducţionism ce neagă dimensiuni constitutive ale religiei. De aceea Eliade apreciază fiecare dintre ştiinţele regionale ale religiei, însă consideră indispensabilă o evaluare ulterioară care să ţină cont de bogăţia şi complexitatea fenomenului religios şi să dea seamă de acesta în totalitate; să utilizeze, cum ar spune el, o hermeneutică totală[1].

Eliade adresează câteva reproşuri importante ştiinţei religiilor pe care ne-a lăsat-o moştenire secolul XIX: obsesia pentru origini, etalonul evoluţionist, tendinţa către reducţionism şi parcelarea specializărilor excesive. Acestei viziuni defectuoase Eliade îi opune o ştiinţă a religiilor globală, respectând sensul său specific, o ştiinţă în care cel ce observă e în acord cu intenţia subiectului, o respectă în particularitatea ei şi captează înţelesul pe care-l oferă faptelor. „Scara, repetă el citându-l pe Poincaré, creează fenomenul"; „Datele trebuie situate în propriul plan de referinţă"[2].

Eliade adresează următoarea observaţie făcută de McLuhan celor care-şi interzic ei înşişi orice tip de sinteză şi reduc activitatea lor ştiinţifică la observarea

şi acumularea de aspecte parţiale: „E un om care nu comite niciodată mici greşeli, precipitându-se către erorile cele mai mari"[3].

Dar Eliade nu subestimează ştiinţele particulare ale religiei. Fiecare dintre ele are câmpul său de aplicare, numai că nici unul din detaliile obţinute nu dă seamă de totalitatea fenomenului religios. Ceea ce autorul nostru îşi propune, din punctul de vedere al metodologiei, este o reînnoire hermeneutică a fenomenului religios. Trăsăturile cele mai importante ale acesteia pot fi rezumate astfel: prin studiul diferitelor fenomene religioase, ştiinţa religiilor trebuie să caute structurile religioase universale care se manifestă în respectivele fapte singulare. În spatele evenimentului religios, Eliade caută morfologia sacrului, formele permanente care se manifestă în aceste episoade sau, cum spune în alţi termeni, coerenţa internă care-l caracterizează[4]. Este vorba, în plus, de a descoperi structurile semnificative, fiindcă, dincolo de descrierea şi explicarea fenomenelor, trebuie să se ajungă la înţelegerea acestora.

În această încercare de comprehensiune, hermeneutica eliadiană se adânceşte în fenomene pentru a aduce la suprafaţă, surprinzând structurile permanente revelate de mituri şi simboluri, dimensiunile umane în care se originează. Mai este vorba, apoi, de un fel de arheologie a manifestărilor religioase care permite descoperirea nivelelor transconştiente ale subiectului din care provin. Hermeneutica sa capătă astfel o dimensiune creatoare, de enormă deschidere pentru cunoaşterea lui *homo religiosus*, despre care poate să dea o idee această reflecţie dintr-unul din jurnalele sale: „De câţiva ani mă frământă o idee: dacă e adevărat că Marx a analizat şi demascat inconştientul social şi Freud a făcut acelaşi lucru cu inconştientul personal; dacă apoi e adevărat că marxismul şi psihanaliza ne învaţă cum să trecem dincolo de suprastructuri pentru a ajunge la veritabilele cauze şi motivaţii, istoria religiilor, aşa cum o înţeleg eu, va urmări aceeaşi finalitate: a identifica

prezenţa Transcendentului în experienţa umană; a izola, în masa enormă a inconştientului, ceea ce e transconştient. De aceea mi se pare atât de pasionant şi de decisiv studiul simbolismului. Un simbol poate revela atât ceea ce se petrece în profunzimile persoanei (psihanaliza), cât şi ceea ce se petrece în înălţimi."

Contribuţiile cele mai semnificative ale lui M. Eliade la ştiinţa religiilor

Înarmat cu metoda pe care tocmai am rezumat-o, Eliade a dus la bun sfârşit o operă de maximă importanţă pentru ştiinţa modernă a religiilor. Principalele sale contribuţii legate de istoria religiilor sunt, probabil, următoarele: studiile despre yoga, care, într-un spaţiu în care abundă „literatura de contrabandă", oferă o sinteză documentată, demnă de încredere şi realizată pornind de la o cunoaştere interioară şi practică, ce pune la îndemâna omului occidental modern mişcarea spirituală cuprinsă în acest termen care în zilele noastre a devenit aproape magic[5]; expunerea sa globală asupra şamanismului, prima de acest gen şi apreciată ca model de către specialişti[6]; datele despre religiile primitive şi despre folclorul din Europa centrală răspândite în toate operele sale[7]; sinteza generală asupra istoriei religiilor care rezistă comparaţiei cu cele elaborate de echipe întregi de specialişti[8].

Dar probabil e de un interes major şi aportul său la fenomenologia religiei, care a îmbogăţit considerabil cunoaşterea fenomenului religios. Cele mai importante două capitole ale contribuţiei sale se pot organiza în jurul acestor două axe: studiul sacrului ca ansamblu de coordonate care permit identificarea, descoperirea şi interpretarea diferitelor manifestări ale fenomenului religios ca atare, descrierea şi interpretarea miturilor şi simbolurilor ca mijloace privilegiate de expresie ale omului în calitatea sa de om religios.

Sacrul. Dialectica sa interioară şi manifestarea lui în hierofanii

Şcoala franceză de sociologie a religiei a subliniat deja prezenţa sacrului drept categorie specifică pornind de la care omul religios trăieşte tot ceea ce e relativ la religie. Numai că Durkheim sfârşeşte prin a reduce sacrul la societate, explicându-l prin experienţa individului în interiorul ei. Dintr-un alt context ideologic, N. Söderblom constată că ceea ce întemeiază caracterul religios al tuturor componentelor religiei nu este relaţia cu Dumnezeu sau cu zeii – religie ca *ordo ad Deum* (Sfântul Toma) –, ci relaţia cu sacrul – religie ca *ordo ad sanctum*.

De la această constatare porneşte analiza religiei operată de Eliade. „Religia, va scrie el, nu implică în mod necesar credinţa în Dumnezeu, în zei sau în spirite; ea se referă mai degrabă la experienţa sacrului." M. Eliade a dedicat unele dintre paginile sale cele mai cunoscute[9] descrierii acestui ordin al lui „a fi", acestei sfere de a „fiinţei", cum spunea M. Scheler.

Sacrul, putem spune, rezumând gândirea sa, este acest climat spiritual, această atmosferă care învăluie toate elementele ce intervin în fenomenul religios şi le conferă caracterul lor religios. Sacrul e acest mod particular de a fi pe care îl îmbracă realităţile naturale, acţiunile omului sau evenimentele istorice când în ele se manifestă ceva ce le este superior şi anterior – ceva transcendent –, care le investeşte cu o nouă semnificaţie. Sacrul se distinge radical de tot restul – viaţă cotidiană, simpla realitate mundană – şi accesul la el îşi are originea într-o ruptură de nivel existenţial care se manifestă în aceste multiple expresii ce reproduc structura iniţiatică[10].

Lumea sacrului este de ordinul valorii ultime, a acelui *unum necessarium*. Aici se întâlneşte omul cu

ceea ce e într-adevăr important; în el percepe omul – cum constată adesea H. Bremond în studiile sale asupra sentimentului religios – că *„il y va de tout"*. De aceea pentru omul arhaic sacrul este sinonim cu ceea ce e important, cu realul, şi semnifică pentru el fiinţa, sensul şi adevărul.

Sacrul se caracterizează, după Eliade, printr-o dialectică interioară ce îl opune profanului faţă de care se afirmă şi este trăit ca experienţă ambivalentă a ceea ce e sfânt şi a ceea ce e maculat, a ceea ce e pur şi a ceea ce poate cauza impuritate, teribilul şi fascinantul, obiect de atracţie şi obiect a nenumărate tabuuri. Toate aceste ambivalenţe îşi găsesc fundamentul în necesitatea omului de a se pierde, de a ieşi din sine însuşi, pentru a se putea regăsi în acest plan superior pe care-l reprezintă sacrul.

Sacrul este o altă lume, care nu e alta decât aceasta. De aici o nouă proprietate a sacrului, cea asupra căreia a insistat analiza sacrului: sacrul se manifestă dând loc acestui nod dialectic care este hierofania. Aceasta constă, în esenţa ei, în faptul că o realitate naturală, fără să înceteze a fi, se încarcă de prezenţa Transcendenţei şi permite omului comunicarea cu ea. Hierofanii concrete sunt, pentru Eliade, cerul, furtuna, ploaia sau chiar statuia lui Jupiter, numele lui Iahve şi figura lui Isus din Nazaret.

Hierofaniile sunt nenumărate; se organizează în constelaţii, dând naştere acelor structuri care fac posibile morfologiile sacrului. Asemenea sisteme hierofanice constituie forma originară prin care omul atribuie sens. Graţie lor omul a învăţat să distingă valorosul de indiferent, realul de aparent, semnificativul de insignifiant. Hierofaniile sunt, după Eliade, limbajul originar al omului, anterior oricărei gândiri reflexive.

În această descriere a sacrului aflăm una dintre contribuţiile cele mai valoroase ale lui Eliade la ştiinţa religiilor. Nu mi se pare excesiv a vedea în ea un aport

la însăşi cauza religiei. Pentru că, deşi Eliade pretinde că descrie, nu că evaluează, bogăţia materialului pe care-l oferă este de aşa natură şi fineţea analizelor atât de notabilă încât din paginile sale asupra sacrului se desprinde, pentru un cititor fără prejudecăţi, o irepresibilă impresie de realitate şi de valoare care generează aprecierea şi câştigă adeziunea la această ordine a realităţii. Martor al acestei afirmaţii poate fi P. Ricoeur, care într-un omagiu adus lui Eliade scria: „Descoperind cu dumneavoastră această mare stabilitate a universului sacru, am devenit capabil să rezist altor tentaţii şi, în primul rând, tentaţiei de a reconstrui ansamblurile mitice pe baza structurilor formale indiferente la semnificaţia conţinutului lor. Graţie dumneavoastră am aflat că sacrul e o regiune a fiinţei, o stâncă în centrul existenţei noastre şi că limbajul trebuie să moară la frontierele acestei existenţe profunde locuite de sacru"[11]. Ceva asemănător urma să scrie Eliade în jurnal: „Mă întreb dacă trebuie să insist, în studiul pe care tocmai îl scriu, asupra faptului că adevărata istorie a religiilor, adică o hermeneutică autentică sau imaginativă, îl schimbă pe om, presupunând că lectura unei asemenea cărţi are efectul de a trezi..."[12].

Însă cum apare această existenţă profundă în lumina sacrului? Ce ne dezvăluie asupra naturii omului religios?

Homo religiosus

La sfârşitul vieţii, Eliade se plângea că nu a putut scrie o carte mică în care să-şi fi expus viziunea globală asupra omului religios şi pe care se gândea s-o intituleze chiar *Homo religiosus*. E păcat că nu a reuşit s-o facă, dar adevărul este că elementele ce compun această viziune pot fi întâlnite de-a lungul întregii sale opere. Către această viziune tind toate studiile de istorie a religiilor, aşa cum o înţelege el: „Meritul cel

mai mare al istoricului religiilor este tocmai efortul pe care-l face pentru a descifra, dintr-un fapt condiţionat în mod necesar de momentul istoric şi de stilul cultural al epocii, situaţia existenţială care l-a făcut posibil"[13]. „Scopul ultim al istoricului religiilor este de a înţelege şi de a clarifica pentru ceilalţi comportamentul lui *homo religiosus* şi universul său mental"[14]. Faţă de parcelările la care e supus omul de viziunile specializate ale diferitelor ştiinţe şi faţă de reducţiile sociologice şi psihologice cu care ne-au obişnuit unele ştiinţe umane, omul religios este omul total. Sacrul nu este o fază în istoria omului, cum ne sugerează actualele teorii laicizante. Este o structură a conştiinţei care dă naştere unei forme de a fi în lume caracterizate în primul rând prin deschiderea către Transcendenţă, care se constituie ca sursă de semnificaţie şi de valoare supraumană. Pornind de aici, omul religios organizează ansamblul lumii sale după coordonatele pe care i le procură acest nou centru. Iar de aici se naşte o nouă formă de a exista în spaţiu – spaţiul sacru – şi o nouă formă de a trăi temporalitatea, în care devine posibilă actualizarea momentelor originare ce dau timpului obişnuit o orientare şi o consistenţă.

Omul religios, graţie rupturii de nivel pe care o provoacă experienţa sacrului, transfigurează viziunea sa despre lume, convertind-o într-o lume simbolică, şi îşi reglează experienţa istorică după modelele la care se referă povestirile mitice.

De aici şi importanţa pe care o capătă în gândirea lui Eliade aplecarea asupra miturilor şi simbolurilor.

Simbolurile religioase

Istoria religiilor l-a pus pe autorul nostru în contact cu o masă enormă de simboluri. Însă interpretarea lui globală, comprehensivă, a acestor date plecând de la categoria sacrului i-a permis, în plus, să descopere

cum conştiinţa religioasă funcţionează simbolic şi cum, în măsura în care deschiderea către sacru este o dimensiune a conştiinţei, aceasta, existenţa umană, apare ca fiind constitutiv simbolică. Precum Cassirer, Eliade confirmă că omul este un animal simbolic. De aceea, nu e deloc straniu că se gândea să scrie o carte care s-ar fi intitulat: *Omul ca simbol*[15]. În spatele multiplelor simboluri Eliade descoperă simbolismul ca „un dat imediat al conştiinţei totale, adică al omului ce conştientizează poziţia sa în univers".

„Simbolismul este cristalizarea primară a acestei duble dimensiuni a omului, care este deschiderea sa către un centru transcendent şi condiţia sa corporală şi mundană."

Dacă proprietatea sacrului este aceea de a se manifesta – hierofania –, de a se face prezent în realitatea mundană a profanului, convertind această realitate în purtătoare a unei semnificaţii transcendente, simbolicul apare ca limbajul vieţii religioase prin excelenţă. Simbolurile sunt o prelungire a hierofaniilor şi revelează dimensiuni ale realităţii inaccesibile experienţei obişnuite. Ele răspund unei necesităţi şi îndeplinesc o funcţie, aceea de a scoate la iveală modalităţile cele mai secrete ale fiinţei[16]. Penetrând astfel în esenţa umanului, Eliade propune, în special în *Mefistofel şi androginul*, o descriere amănunţită a funcţiilor simbolice care constituie una din sintezele cele mai clare asupra naturii şi legilor gândirii simbolice[17].

Să le distingem schematic pe cele mai importante. După ce a observat multiplicitatea şi varietatea constelaţiilor simbolice, Eliade descrie simbolurile ca pe un fenomen semnificativ ce se caracterizează în primul rând prin excesul de sens cu care se încarcă semnificantul. De aici şi foarte bogata polisemie a simbolurilor. Ele trimit la altceva şi „au capacitatea de a exprima simultan diferite sensuri a căror interdependenţă nu este evidentă în planul experienţei imediate". De aceea

simbolurile sunt ireductibile la orice altă formă de limbaj şi literalmente intraductibile.

Simbolurile păstrează corespondenţa cu situaţiile culturale, deşi nu se explică exhaustiv prin recursul la ele. Simbolul este o formă originară, o dimensiune a conştiinţei. Prin el i se revelează omului nivelele cele mai profunde ale realităţii. De aceea este locul originar al adevărului ca trezire şi matrice ale gândirii. Simbolurile „dau de gândit" ceea ce pe urmă raţiunea conceptuală tematizează şi exprimă în termeni mai uşor comunicabili. Simbolismul religios poate scoate la iveală o multitudine de semnificaţii structural solidare; poate revela o perspectivă în care realităţi eterogene se lasă articulate într-un ansamblu, reunind aspecte paradoxale şi chiar contradictorii ale realului. De aceea simbolurile sunt dotate cu o logică proprie. De aici rezultă că, departe de a se opune raţiunii, ele conţin propriul lor *logos*, deci generează raţionalitate şi promovează gândirea. În sfârşit, simbolurile conţin o evidentă valoare existenţială, adică vizează o realitate sau o situaţie care angajează existenţa umană[18].

M. Eliade, interpret al miturilor

Urmând regula interpretării simbolurilor, Eliade încearcă cu tenacitate, în întreaga sa operă[19], să arate şi să convingă cât de strâmtă e interpretarea raţionalistă şi pozitivistă a miturilor, după care acestea ar fi poveşti fabuloase sau false explicaţii ale realităţii.

Mitul este mai degrabă o povestire simbolică în care omul societăţilor arhaice descoperă posibilitatea de a trăi cu sens propria istorie. De asemenea, mitul se înrădăcinează în această dimensiune a conştiinţei datorită căreia omul caută rădăcinile propriei fiinţe dincolo de sine însuşi. De aceea povestirile mitice se referă în principal la origini şi la sfârşituri; de aceea în spatele multiplelor povestiri se găsesc acele comportamente

ce determină omul să raporteze timpul său la nişte modele originare care, actualizate în acţiunea rituală, îşi împrumută consistenţa timpului efemer al existenţei comune. Graţie mitului, veritabilă istorie sacră a primitivului, istoria dispune de un început, se referă la nişte modele şi reproduce o paradigmă, încetând astfel de a fi pur absurd şi căpătând posibilitatea de a se regenera. De aceea agenţii mitului sunt fiinţe supranaturale ale căror acte fondatoare el le relatează. Mitul nu trebuie doar cunoscut, ci trebuie să fie şi trăit. Miturile, în definitiv, arată că lumea, omul şi viaţa au o origine şi o istorie supranaturale şi că această istorie este semnificativă, valoroasă şi exemplară[20].

Opera lui Eliade ca transcendere a culturii: de la omul arhaic la omul modern

Ce valoare poate să aibă o operă precum cea a lui Eliade, bazată în principal pe viaţa culturilor primitive, pentru omul şi cultura zilelor noastre? Nu o dată, Eliade şi-a conceput opera ca pe o contribuţie la un nou umanism. În ceea ce mă priveşte, nu cred că e vorba de o pretenţie excesivă. Într-adevăr, descrierea omului religios, interpretarea lumii simbolurilor şi a miturilor servesc pentru a pune în lumină dimensiuni profunde ale umanului pe care o civilizaţie ştiinţifico-tehnică, centrată pe raţiunea instrumentală, le ocultează progresiv. Pentru că e adevărat că situaţia noastră nu e cea a omului arhaic, nici a omului antic, pe care se sprijină Eliade în descrierea omului religios. E adevărat că trăim o epocă secularizată şi că laicizarea pare un fapt cultural inegalabil şi poate ireversibil. La fel de adevărat este însă că analizele eliadiene permit înţelegerea unor trăsături ale situaţiei noastre socio-culturale pe care analiştii laicizării le-au neglijat. Fiindcă laicizarea nu comportă pur şi simplu eliminarea religiosului din conştiinţa umană. De aceea Eliade îndrăzneşte să scrie

că în realitate asistăm la o adevărată deghizare a sacrului în profan. Poate că în acest fel trebuie interpretate fapte ca acestea: moartea lui Dumnezeu nu a dus la dispariţia divinului, ci la apariţia miilor de zei ai neopăgânismului actual; hegemonia raţiunii ştiinţifico-tehnice nu pare a fi eliminat necesitatea imaginarului, ocultului, miraculosului. De fapt, mişcările culturale de acum câţiva ani şi mişcările naturiste şi ecologiste de azi pot fi interpretate ca germenii unei necesităţi de comunicare cu natura pe care omul antic o exprima în constelaţiile sale simbolice ale realităţii cosmico-biologice.

Atenţia acordată fenomenelor de acest fel justifică propunerea lui Eliade de a „demitologiza demitologizarea", de a încerca o demascare contrară celei pe care au operat-o maeştrii suspiciunii. Dacă Marx şi Freud au demascat profanul pe care formele sacrale determinate îl ascundeau inconştient – deci condiţionările psihologice, economice şi sociale –, poate că a venit momentul, dacă dorim ca omul să se realizeze integral, să se degajeze dimensiunea sacră pe care unele comportamente profane ale omului din zilele noastre încearcă s-o camufleze.

Pentru a încheia, vrem să ne referim la capacitatea de transcendere culturală a operei lui Eliade, la importanta sa contribuţie în lărgirea orizontului unei culturi excesiv şi provincial închistate în limitele lumii occidentale, la capacitatea lui de a contribui la susţinerea afirmării minorităţilor culturale până acum marginalizate şi oprimate, la neîndoielnica sa reflectare în susţinerea unei atitudini de ecumenism generalizat.

De la omul religios la omul creştin. Eliade şi creştinismul

M. Eliade este istoric al religiilor. Opera sa nu este teologică şi nici nu poate fi utilizată în scopuri apologetice de vreuna dintre confesiuni. De origine creştin

ortodox, el este extraordinar de discret în aluziile la poziţia religioasă personală. Dar există în jurnalul său unele de un interes notabil. În 1963 scria: „A-l purta pe Isus Christos... în miezul realităţilor celor mai periculoase, mai naturaliste, mai păgâne, aceasta îmi este evanghelia şi misiunea. Teilhard de Chardin e cel care scria acestea. Teilhard dorea să fie evanghelistul lui Isus Christos în univers. Ce bucurie să descoperi la un teolog occidental, om de ştiinţă, optimismul ţăranilor români, creştini şi ei, dar aparţinând acelui creştinism cosmic de mult dispărut din Occident! Ţăranul crede că lumea e bună, că a devenit bună după întruparea, moartea şi învierea Mântuitorului. Optimismul meu îşi găseşte probabil sursa în această certitudine. Dacă într-o zi cineva studiază cu pricepere teoria mea asupra hierofaniilor şi a hierofanizării progresive a lumii, vieţii şi istoriei, va putea să mă compare cu Teilhard. Cu o diferenţă: el a ajuns la această teorie prin descoperirea cosmogenezei, pe când eu prin descoperirea religiilor cosmice, între care trebuie inclus, în ciuda tuturor diferenţelor, creştinismul rural al Europei orientale, care nu este, în definitiv, altceva decât o liturghie cosmică."

Un text ca acesta arată cu claritate serviciile pe care opera lui Eliade poate să le aducă conştiinţei creştine. Aceasta, într-adevăr, profund afectată de desacralizarea socială şi culturală, s-a aflat în pericolul de a pierde încrederea în sacru, respectul valorilor religioase. Şi fără atmosfera sacrului este sigur că viaţa creştinismului este în mod serios ameninţată. Opera lui Eliade redă, cum puţine opere o fac, preţuirea sacrului; pune în relief demnitatea şi coerenţa lui *homo religiosus*; descalifică teoriile – sociologice sau teologice – avansate de desacralizare. Cunoaşterea religiilor pe care această operă o procură contribuie la extinderea atitudinii ecumenice, arată înrudirea tuturor tradiţiilor religioase şi universalitatea proiectului salvator al lui Dumnezeu.

Din aceste motive putem fi siguri că opera eliadiană îngăduie să vedem cu ochi noi însuşi fenomenul creştin şi poate spori aprecierea valorilor propriei religii.

„Ştiu că un mântuitor trăieşte", repeta pe patul de moarte N. Söderblom; „am fost învăţat de istoria religiilor". Sunt convins că lectura operei lui Eliade poate suscita într-un cititor credincios o concluzie asemănătoare. A suscitat-o deja, şi nu pentru unul singur.

Traducere de Izabella Badin

Mircea Eliade şi redescoperirea gândirii simbolice

Natale Spineto

Pe 8 martie 1949, Eliade îi scrie lui Raffaelle Pettazzoni: „Ceea ce am vrut să subliniez consacrând [*Tratatul de istoria religiilor*] fenomenului religios *în sine* (...) nu este decât aceasta: că înainte de a fi un rit australian sau malgaş, un rit este... un rit! Şi că el trebuie să fie considerat ca atare. Nu pentru a obţine o «idee» de rit, o chintesenţă care nu există nicăieri, ci pentru a ne *concentra* atenţia *în primul rând* asupra conţinutului său specific, care este – suntem de acord – religios!"[1]. Aceste cuvinte corespund ideilor pe care Eliade le-a exprimat în primul capitol al *Tratatului*: „un fenomen religios nu se va revela ca atare decât cu condiţia de a-l surprinde în propria-i modalitate, adică de a-l studia la scară religioasă"[2]. Istoria religiilor se deosebeşte de celelalte discipline şi, mai ales, de istoria propriu-zisă prin faptul că îşi studiază obiectele dintr-un punct de vedere religios. Dar în ce constă această „scară religioasă"?

Putem întrevedea răspunsul într-o scrisoare adresată lui Ernesto de Martino pe 4 ianuarie 1952. Lui de Martino, care îi criticase anti-istoricismul, Eliade îi răspunde: „Pentru istoricul religiilor, mi se pare mult mai important să *înţeleagă* sensul unui fenomen religios decât să-i *reconstituie* sau să-i *descrie* «istoria» (...) Nu sunt de acord cu etnologii şcolii Graebner-Schmidt (sau, mai curând, cu excesele lor!) şi nici cu autorii monografiilor «istorice» despre temple, rituri, mituri etc. Pentru a ne aminti un singur exemplu, cred că e mult

mai important să înţelegi ceea ce *reprezintă* toba şamanică – adică simbolismul ei, rolul său în pregătirea şedinţei, locul său în mituri – decât să scrii «istoria» acestei tobe: originile, răspândirea ei etc. (...) Dacă etnologul poate să fie mulţumit aflând că toba arctică are o origine central-asiatică, nu cred că un istoric al religiilor se poate declara mulţumit doar cu aceasta; el vrea să afle şi ceea ce toba respectivă *semnifică în afara faptului că are o «istorie»*, fiind produsul unei răspândiri culturale"[3].

Aşadar, scopul istoricului religiilor este, de asemenea, de a reconstitui istoria unui fenomen, dar mai ales de a-l înţelege. Şi a înţelege un fapt religios înseamnă a-i surprinde valoarea simbolică. Specificitatea istoriei religiilor în raport cu alte forme de istorie rezidă tocmai în caracterul său de hermeneutică a simbolurilor religioase. O disciplină autonomă trebuie să aibă un obiect autonom: obiectul autonom al istoriei religiilor eliadiene este simbolul.

Eliade însuşi ne dezvăluie coordonatele culturale în interiorul cărora evoluează propria sa hermeneutică a simbolurilor. „Asistăm, scrie el, de câtva timp la o modă a simbolismului"[4]. Nu e vorba de o descoperire, ci de o redescoperire: în cultura noastră, simbolurile şi-au exercitat deja funcţia relevatoare. Civilizaţiile extra-europene, la rândul lor, au trăit dintotdeauna simbolurile[5]: orientarea simbolică e „conaturală celorlalte civilizaţii extra-europene, fie că sunt «istorice» (de exemplu, cele ale Asiei şi ale Americii Centrale) sau arhaice şi «primitive»"[6]. Criza raţionalismului este cea care a dat naştere unui nou şi crescând interes pentru formele simbolice. Pentru Eliade, acest interes s-a manifestat mai ales în patru medii.

Primul este cel al psihologiei profunzimilor: Freud, în special, a pus bazele unui nou mod de a analiza experienţa umană. El a demonstrat că experienţa – inclusiv cea religioasă – nu are doar un nivel conştient,

ci, dimpotrivă, inconştientul reprezintă componenta fundamentală. Cât despre conţinutul inconştientului, el nu e direct cognoscibil; îl putem cunoaşte doar prin mediatori: visele, nevrozele, miturile, artele sunt tot atâtea expresii indirecte ale realităţii inconştientului. Numai că Freud, după părerea lui Eliade, s-a înşelat considerând inconştientul ca fiind reductibil, în cele din urmă, la conştiinţă, considerând iraţionalul ca fiind explicabil. În plus, Freud nu se referă la imagini simbolice (cu toată densitatea de semnificaţii care le caracterizează), ci la obiecte „concrete". Altfel spus, el concepe simbolul ca pe un simplu semn care se află în locul unui obiect al experienţei; simbolul devine „concret", ca şi obiectul de care este legat. Iată de ce scandalizează Freud, când vorbeşte despre atracţia copilului faţă de mamă: el se gândeşte – şi ne impune să gândim – că e vorba despre o mamă concretă, mama care există *hic et nunc* în experienţa copilului. Pe când, comentează Eliade, mama semnifică aici altceva: este o imagine, un simbol, iar atracţia pentru mamă este o expresie a nostalgiei resimţite de om faţă de unitatea primordială[7].

În definitiv, Freud nu a ştiut, din punctul de vedere al lui Eliade, să creeze o psihologie care să valorifice simbolurile, dar a reuşit să-i pună bazele. Jung este cel care, pe aceste baze, a putut să construiască o hermeneutică psihologică în care simbolurile ocupă un loc central.

Jung a depăşit psihanaliza „restaurând semnificaţia spirituală a imaginii"[8], a negat posibilitatea de a reduce un simbol la o semnificaţie particulară. Simbolul, în opera sa, joacă întotdeauna un rol de mediator: între inconştient şi conştiinţă, între raţiune şi iraţional; în plus, procesul prin care se realizează omul se găseşte la toate nivelurile de individualizare. Simbolul se caracterizează prin faptul că poate întotdeauna să sintetizeze elementele opuse, fără a-l sacrifica pe unul în favoarea

celuilalt. El manifestă şi realizează unitatea la care aspiră viaţa omului. Pentru Jung, simbolul are, în viaţa psihică, aceeaşi funcţie pe care o are pentru Eliade în viaţa religioasă: aceea de a permite unei cu totul alte realităţi – inconştientul – să se exprime păstrându-şi, în acelaşi timp, misterul[9].

Al doilea mediu în care simbolul a dobândit de curând o nouă valoare este cel al artei. Eliade se gândeşte la arta abstractă şi, în special, la suprarealism, deoarece a trezit interesul pentru dimensiunea onirică a vieţii umane[10].

În al treilea rând, trebuie să cităm filozofia. Subiectul simbolului a fost dezvoltat mai ales de filozofia limbajului, pe de o parte, şi de teoriile lui Cassirer, pe de altă parte[11]. Cu Cassirer, Eliade a împărtăşit ideea omului ca *animal symbolicum*. Orice activitate umană comportă o raportare la alteritate şi nu poate deci să se producă decât prin elemente mediatoare. Aceasta e valabil – *a fortiori* – pentru experienţa culturală şi, în interiorul ei, pentru experienţa religioasă, în care omul caută o legătură cu acest „altul" absolut care este sacrul[12].

Ultimul mediu cultural în care s-a înregistrat renaşterea simbolului este cel al studiilor etnologice. Eliade face aluzie la Lucien Lévy-Bruhl, însă nu împărtăşeşte atitudinea evoluţionistă a savantului francez. Pe de altă parte, însuşi Lévy-Bruhl, în *Caietele* sale, a recunoscut că procesele de acţiune proprii „mentalităţii primitive" se regăsesc şi în spiritul omului contemporan occidental. După Eliade, dezbaterile pe care opera lui Lévy-Bruhl le-a provocat au contribuit la suscitarea interesului pentru mituri şi simboluri[13]. Studiile etnologice au dovedit totodată că simbolul rămâne singurul mijloc de a stabili raporturi cu civilizaţiile care nu împărtăşesc ideile culturii occidentale: raporturi pe care materialismul, pozitivismul şi raţionalismul nu le puteau permite[14].

În interiorul acestei renaşteri a interesului pentru simboluri trebuie situată opera lui Eliade. Care este deci particularitatea sa? „Cercetarea istoricului religiilor – scrie Eliade – se deosebeşte de cea a lingvistului, a psihologului şi a sociologului prin faptul că el e preocupat numai de simbolurile *religioase*, de cele care sunt legate de o experienţă religioasă sau de o concepţie religioasă despre lume"[15].

Importanţa operei lui Eliade, în redescoperirea contemporană a simbolurilor, constă tocmai în a fi întreprins studiul sistematic al simbolului religios. Etnologia a permis un contact cu „celălalt" într-un sens cultural, iar psihanaliza a inaugurat analiza „celuilalt" care locuieşte chiar în interiorul omului. În opera sa, Eliade a încercat să găsească formele şi sensul raportului omului cu alteritatea absolută a sacrului.

Dar care sunt, în gândirea lui Eliade, caracteristicile conceptului de simbol?

Eliade situează religia între două elemente pe care le putem considera opuse: divinitatea, absolut transcendentă, realitate întotdeauna dincolo de orice obiectivare, de orice determinare, şi experienţa umană. Divinitatea e *ganz Anderes*, cu totul altceva, în sensul lui Rudolf Otto: ea nu e sesizabilă prin simţuri, nici pe cale raţională. Pentru a explica adevăratul sens, ceea ce el numeşte teologia implicită a *Tratatului de istorie a religiilor*, Eliade notează în *Jurnalul* său, pe 8 noiembrie 1959: „Dar s-a înţeles oare că «adevărata» religie nu începe decât după ce Dumnezeu s-a retras din lume? Că «transcendenţa» sa se confundă şi coincide cu eclipsa sa? Elanul omului religios către «transcendent» mă face să mă gândesc uneori la gestul disperat al orfanului, rămas singur pe lume"[16]. Folosind cuvântul „Dumnezeu", Eliade nu vrea să se refere astfel la o tradiţie religioasă sau filozofică particulară, ci preferă să indice realitatea pe care se întemeiază orice formă de religie. Transcendenţa lui Dumnezeu este distanţa

inevitabilă între sfera divinului şi om: realitatea lui Dumnezeu, deşi se află la baza activităţii religioase a oamenilor, nu poate fi determinată, nici delimitată, nici obiectivată[17]. Absoluta alteritate a lui Dumnezeu e fundamentul oricărui fapt religios: „miturile şi «religiile», în toată varietatea lor, sunt rezultatul vidului lăsat în lume de retragerea lui Dumnezeu, de transformarea sa în *deus otiosus* şi dispariţia sa din actualitatea religioasă"[18]. Nu numai în lumea contemporană, în care dimensiunea sacră este uitată din ce în ce mai mult, dar şi în experienţa religioasă cea mai autentică divinul îşi manifestă în modul cel mai dramatic absenţa. Astfel, religia se naşte tocmai din efortul de a arunca un pod peste prăpastia care-i separă pe oameni de zei.

Cel de-al doilea pol al experienţei religioase este omul. El se caracterizează, în primul rând, prin finitudinea sa: trăieşte într-un spaţiu şi într-un timp anume, care constituie cadrul vieţii şi al experienţei sale. „Situaţia omului în lume, în orice perspectivă am examina-o, se exprimă întotdeauna prin cuvinte-cheie care conţin ideea de «legătură», de «înlănţuire», de «ataşare» etc."[19]. Însă „*omul integral*, scrie Eliade, îşi acceptă momentul istoric, dar nu se lasă identificat cu el"[20]; „peste tot scopul ultim al omului este de a se elibera de legături"[21]. Umanitatea aspiră să iasă din istoria care o condiţionează şi să găsească, în existenţa sa, o orientare, un centru, un spaţiu sacru. În al doilea rând, omul este sfâşiat, este separat de fondul său autentic, de ceilalţi oameni, de cosmosul căruia îi aparţine: „Omul se simte sfâşiat şi separat. Nu îi este întotdeauna simplu să-şi dea seama de natura acestei separări, căci uneori el se simte separat de «ceva» puternic, de ceva cu totul altfel decât sine, alteori se simte separat de o «stare» nedefinită, atemporală, de care nu are nici o amintire precisă, dar despre care îşi aminteşte totuşi în adâncul fiinţei sale"[22]. El încearcă deci să-şi depăşească situaţia, să-şi „elibereze sufletul de lanţurile existen-

ței"[23], așa cum reiese foarte clar, de exemplu, din complexul simbolic al ascensiunii ritualice și al zborului magic.

Oamenii răspund, în cele din urmă, situației lor printr-un „efort disperat de a nu pierde contactul cu ființa"[24].

Dar dacă divinul este de neatins și dacă omul este prizonier al propriei sale finitudini, cum poate totuși lua contact cu sacrul? Cum poate sacrul să intre în experiența oamenilor? Trebuie să existe ceva cu rolul de mediator: aici intervine simbolul[25], ce are o latură rațională, care poate fi cunoscută, și o latură misterioasă, irațională, care nu poate fi cunoscută. Semnificațiile lui nu pot fi dezvăluite complet: simbolul, grație laturii sale misterioase, se oferă mereu interpretării. Sursă inepuizabilă de semnificații, el își păstrează ireductibilitatea[26].

Simbolurile, în mod paradoxal, revelează și ascund în același timp sacrul, permițându-i să se manifeste, dar în mod indirect. Prin intermediul obiectelor, al fenomenelor, al experiențelor religioase, sacrul se manifestă, fără a deveni realitate obiectivă, fără a se reduce.

Care este atitudinea istoricului religiilor față de simboluri? Am anticipat deja răspunsul: istoricul religiilor le interpretează, le clarifică semnificațiile. Analizează sensul pe care, în diferite medii istorice și culturale, oamenii l-au atribuit acestora și încearcă să surprindă semnificația pe care o are ca atare un anume simbol pentru om. Face aceasta punând în relație diferitele fenomene religioase, pentru a descoperi sisteme, rețele simbolice – „simbolismele"[27]. Dar existența acestor rețele, a acestor „structuri", nu înseamnă, pentru Eliade, eliminarea varietății și a multiplicității faptelor religioase; ideea unui sacru pe care se întemeiază simbolurile nu presupune reducerea bogăției de hierofanii la o singură hierofanie fundamentală. Pettazzoni a indicat tocmai acest pericol în critica fenomenologiei

lui Van der Leeuw: varietatea, multiplicitatea, noutatea faptelor istorice par a dispărea, în opera savantului olandez, în favoarea omogenităţii sacrului şi a formelor prin care el se manifestă[28]. Dar concepţia hermeneutică sugerată de opera lui Eliade poate scăpa acestei critici: nu e posibil să ai o experienţă religioasă – sau să descrii un fenomen religios – fără să te referi la forma ei istorică şi sacrul nu poate fi sesizat în unitatea sa dincolo de multiplicitatea manifestărilor sale. „Interpretarea simbolurilor prin metoda reductivă, adică prin reducerea tuturor semnificaţiilor la una singură, proclamată ca «fundamentală», ni se pare eronată", scrie Eliade cu privire simbolismul tenebrelor[29]; „cercetarea structurilor simbolice nu presupune o *reducţie*, ci o *integrare*"[30].

Interpretul nu descoperă semnificaţii definitive, nu reuşeşte să descrie sacrul care, prin intermediul simbolurilor, se revelează: interpretarea este infinită. „Simbolul este întotdeauna deschis. (...) Interpretarea nu este niciodată desăvârşită", îi mărturisea Eliade lui Claude-Henry Rocquet[31]. Activitatea hermeneutului, ca şi viaţa umană, poate fi asemuită unui labirint: „Un labirint presupune uneori apărarea magică a unui centru, a unei bogăţii, a unei semnificaţii (...). Nu suntem nici îngeri, nici eroi pur şi simplu. O dată atins centrul, te îmbogăţeşti (...), dar viaţa continuă: alt labirint, alte întâlniri, alte feluri de încercări, la un alt nivel"[32].

Interpretarea este infinită pentru că este supusă unei duble contingenţe: cel ce interpretează se găseşte întotdeauna într-o situaţie culturală şi istorică diferită[33] şi simbolul se prezintă întotdeauna în contexte diverse: „fiecare context al unui simbol revelează *ceva în plus*, care nu era decât virtual şi aluziv în contextele învecinate"[34]. Mai mult, simbolul are o dimensiune inconştientă, o latură obscură, care rămâne misterioasă şi face ca interpretarea să nu clarifice niciodată în totalitate semnificaţiile pe care el le ascunde.

Orice religie, ca raport între om și o realitate care îl depășește, este deci simbolică. Dar mai există și un alt concept de simbol la Eliade: într-un sens strict, simbolul poate fi deosebit de rit și de mit. Ritul se referă la gesturi, la acțiuni ale oamenilor; mitul conține o narațiune. Eliade nu definește în mod clar caracteristicile simbolului în sens strict. Dar spune, în primul rând, că el se referă la o hierofanie[35] și că realizează o legătură între sacru și profan. Simbolul „prelungește o hierofanie"[36], îi dă o realitate spațială și temporală, făcând-o disponibilă.

Or, analiza simbolurilor într-un sens strict permite, după Eliade, obținerea unor rezultate valabile pentru studierea simbolului ca atare. Într-un studiu scris în onoarea lui Joachim Wach și publicat în 1959, Eliade propune o primă clasificare a caracteristicilor simbolurilor în sens strict și, prin urmare, a simbolurilor în general: simbolurile, scrie el, „sunt susceptibile de a revela o *modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sunt evidente în planul experienței imediate*"[37]; pentru „primitivi", ele sunt întotdeauna religioase[38]; de asemenea, sunt multivalente, exprimând mai multe semnificații[39]; ele pot revela „*o perspectivă în care realitățile eterogene pot fi articulate într-un ansamblu sau chiar integrate într-un «sistem»*"[40] și sunt capabile „*să exprime situații paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime, altfel imposibil de exprimat*"[41]. Ultimul caracter al simbolului este valoarea sa existențială.

Analiza simbolurilor religioase pe care a propus-o Eliade pe parcursul întregii sale opere, ca și concepția filozofică și metodologia care o susțin sunt apropiate de cele elaborate de reprezentanții hermeneuticii contemporane. Pentru a da numai câteva exemple, putem aminti, în primul rând, opera lui Paul Ricoeur. Ricoeur a distins, în cadrul simbolului, elemente semantice și elemente non-semantice: „Numim semantice acele trăsături ale simbolului care se pretează la o analiză

lingvistică şi logică în termeni de semnificaţie şi interpretare şi care se suprapun trăsăturilor corespondente ale teoriei metaforei"[42]. Printre aspectele lingvistice ale simbolului, există deschiderea la o interpretare infinită; printre aspectele non-lingvistice, înrădăcinarea simbolului în realităţi extra-lingvistice. Ricoeur, care s-a referit adesea în opera sa la fenomenologia religiei, găseşte într-adevăr la Eliade ideea că simbolurile religioase se înrădăcinează în experienţă, în obiectele naturale, în realitatea cosmosului. Cu Hans-Georg Gadamer, Eliade împărtăşeşte, între altele, valorizarea tradiţiei, care uneşte interpretul şi obiectul interpretat în interiorul unei reţele de trimiteri reciproce[43]. În sfârşit, trebuie să ne referim şi la hermeneutica lui Luigi Pareyson. Acesta, ca şi Eliade, consideră fiinţa ca ireductibilă, neobiectivabilă, insesizabilă; experienţa religioasă este, pentru el, locul – simbolic – al manifestării sacrului[44].

Am văzut că, faţă de psihanaliză şi etnologie, autonomia metodei lui Eliade constă în referirea la simboluri exclusiv religioase; faţă de diferite alte forme ale hermeneuticii simbolului, originalitatea lui Eliade constă în însăşi calea analizei: o analiză „empirică" având, ca punct de plecare faptele religioase. Prin opera sa, Eliade nu a propus un sistem de gândire, ci a încercat să reconstruiască semnificaţia vieţii culturale a omului, prin intermediul unei analize a faptului religios, în infinita varietate, bogăţie şi noutate a manifestărilor sale.

Traducere de Ana-Maria Gârleanu

Transcenderea contrariilor

Mircea Itu

Principiul *coincidentia oppositorum* apare adeseori în opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade. Putem chiar afirma că el se regăseşte la temelia gândirii comparatistului religiilor, că este o coordonată esenţială. Pe de altă parte, vom vedea că tema traversează aspecte foarte variate din interiorul culturii indiene şi este mai probabil ca scriitorul român s-o fi însuşit prin lecţia Indiei.

Prin formula „coincidenţei contrariilor" propunem reîntoarcerea la un model esenţial pentru om şi, deopotrivă, pentru umanitate: Unitatea nemuritoare. Pierderea acesteia cauzează dezordinea, dezorientarea, confuzia, răsturnarea valorilor, arbitrariul judecăţilor, lipsa de profunzime, altfel spus, haosul lumii moderne. Viaţa spirituală arată drumul spre lumină, spre cunoaştere sau, mai degrabă, spre regăsirea de sine. La fel susţine şi Eliade prin întreaga sa operă şi existenţă, deşi Emil Cioran i-a reproşat cîndva pe nedrept că n-ar fi avut un spirit religios, dar, aşa cum spunea Eugen Ionescu în anul morţii istoricului religiilor, „il a rendu à Dieu des services incalculables"[1]. Există o multitudine de căi, credinţe diferite, dar scopul, la fel ca în religie, este unul singur: re-facerea unităţii primordiale.

În mai multe dintre cosmologiile lumii, mitul creaţiei este reprezentat prin desprinderea părţilor componente din trupul unui gigant cosmic. Fin comparatist, Mircea Eliade, în opera sa *Forgerons et alchimistes*, exemplifică prin Tiamat la sumero-babilonieni, Ymir la vechii ger-

mani, P'anku la chinezi şi Puruşa la indieni[2]. Prin prisma acestui mit, vedem că unitatea primă s-a desfăcut de la sine şi din sine într-o multitudine de forme. Se impune distincţia între fiinţa veşnică şi devenirea perisabilă. Concepţia o regăsim exprimată şi de Platon în dialogul *Timaios* (28 a), cu diferenţa, esenţială totuşi, a atributelor: „(...) mai întâi trebuie să facem următoarea distincţie: ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire, şi ce este devenirea veşnică, ce nu are fiinţă"[3]. În viziunea indiană, perenitatea nu poate fi caracteristică atât fiinţei, cât şi devenirii. De la fire se trece la devenire, timpul cosmic devine durată, iar Unu se răspândeşte în Multiplu, producând opoziţiile. În această ordine de idei, în spiritul ideilor lui Eliade, Creaţia, semnificând pluralitatea, simbolizează în mod paradoxal mai curând un haos decât o cosmicizare, întrucât este distrusă unitatea, ordinea cosmică. Dimpotrivă, capătul vieţii, mântuirea semnifică ordinea, adevărata cosmicizare, întrucât reuneşte ceea ce a fost despărţit de întreg. Rămâne ca omul să re-facă totul prin unificare. Este sensul profund al anumitor sărbători (la venirea primăverii ori de Anul Nou – dovezi elocvente ale caracterului ciclic al vieţii) sau al mitului sacrificiului în India vedică[4], dar şi sensul pe care îl are în cultura populară românească legenda meşterului Manole. Toate acestea sunt, de fapt, reproduceri ale cosmogoniei. Sacrificiul constituie, aşadar, o cale spre unificare, pentru că, subliniază Eliade: „Funcţia esenţială a jertfei este de a pune din nou laolaltă (*samdha*) ceea ce a fost fragmentat *in illo tempore*"[5]. Reintegrarea se realizează atât în plan exterior, prin ritualul aducerii împreună a fragmentelor desprinse din trupul lui Prajāpati, cât şi în plan interior: oficiantul îşi redescoperă propriul sine. De unde şi concluzia: „Sacrificiul conceput ca mijloc de unificare prin excelenţă ilustrează, alături de numeroase alte exemple, aspiraţia nestăvilită a spiritului indian spre transcenderea contra-

riilor şi spre ridicarea la nivelul unei realităţi totale"[6]. Prin magia sacrificiului se realizează inversarea valorizată în direcţie spirituală. Oficiantul participă la o realitate inaccesibilă condiţiei umane, transcendentă. Aici, reliefează Eliade în studiul intitulat *La conception de la liberté dans la pensée indienne, sat* (fiinţa) coincide cu *asat* (nefiinţa)[7].

Pornindu-se de la unitatea primordială s-a creat o pluralitate de nume şi forme (complex cunoscut în cugetarea indică sub denumirea de *nāmarūpa*), fiinţe şi lucruri doar aparent exterioare ei. Cu timpul, s-au impus trinitatea şi mai ales dualismul, care l-au ascuns pe Unu vederii umane. Căutate sunt deosebirile, ignorându-se asemănările. Originalitatea se impune cu orice preţ. Din păcate, adesea, axiologia se structurează în funcţie de diferenţe, şi acestea trebuie să fie cât mai radicale. În cartea *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Mircea Eliade, dând o interpretare proprie artei indiene, accentuează ideea de revalorizare a esteticului în viziune indică[8]. Nu pe descriere şi sugestie se mizează, ci pe izolare şi definiţie de sine. Prin intuiţie se încearcă o apropiere până la identificare între creator şi creaţie artistică, o reintegrare a omului în natură. India nu observă, ci realizează natura. Nu emoţia estetică exterioară interesează, ci suprema unitate dintre artist şi artă: „The European offers an aesthetic thrill; the Indian offers more: a sentiment full of harmony with nature, of equality with and love for all her innumerable creations"[9]. Cu toate acestea, teorii precum: originalitatea, personalitatea, genialitatea s-au impus mai uşor în gândirea universală, deşi ele sunt bazate pe factorii ce separă, pe disociere. În atare împrejurări, cu atât mai remarcabilă este descoperirea „pietrei filozofale" de către Nicolaus Cusanus, în epoca Renaşterii. Ideea unităţii contrariilor exista de milenii, fără îndoială, dar Cusanus o fundamentează în lucrarea sa *De docta ignorantia*, prin formula *coincidentia opposito*

rum, o intuiţie importantă pentru întreaga cugetare omenească. Prin ea, filozoful renascentist încearcă definirea naturii lui Dumnezeu. De fapt, formula semnifică, aşa cum aprecia Ioan Petru Culianu, cheia pentru întreaga experienţă de la Renaştere încoace[10].

Polaritatea, antinomia se articulează în unitate. Opoziţia, aşa cum de multe ori insistă să precizeze Mircea Eliade, se transformă în complementaritate. Aşa-zisele contrarii se unifică: *yab* şi *yum* la tibetani, *yang* şi *yin* la chinezi, *Śiva* şi *Śakti* în tantrismul indian etc. De fapt, toate simbolurile reprezintă o *coincidentia oppositorum*, întrucât sunt unificatoare, aşa cum remarcă şi Jacobi[11]. Ca şi la Eliade, principiul unităţii contrariilor constituie cheia gândirii lui Jung, interesat din această perspectivă de cunoaşterea doctrinelor şi tehnicilor orientale (taoism şi yoga, cu predilecţie), după cum opinează istoricul român al religiilor[12]. Natale Spineto, în teza sa consacrată ideilor-forţă din gândirea lui Mircea Eliade, vorbeşte de variatele manifestări religioase ale principiului *coincidentia oppositorum* şi, deosebind două sensuri ale transcendenţei sinelui (poate fi descris doar parţial, pentru că nu e obiect de experienţă; poate fi reprezentat), argumentează: „(...) poiché non si assoggetta al principio di non contraddizione, unifica concetti opposti"[13].

Ideea unităţii contrariilor este universală. Ea apare în urma unor etape ale cugetării omeneşti. Întâi este remarcată şi afirmată pluralitatea. Urmează confruntarea contrariilor, după care se trece la reunificarea lor. Modelul ideal, arată Eliade în lucrarea *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*[14], este androginul, pentru că înglobează şi viaţa şi perenitatea, aspectele diferenţiate sub forme ca masculinul şi femininul fiind contopite într-o structură unitară. De altfel, anterior acestui studiu, el dezvoltase această viziune în *Méphistophélès et l'Androgyne*[15]. După ce opoziţiile au fost reunite, ele vor fi abolite.

Dincolo de pluralităţi, de orice fel de separări şi deosebiri, de polarităţi, trinităţi şi dualisme, se caută unitatea. Distrugerea contrariilor este cea din urmă etapă. Ea se realizează prin transcenderea lor. Voinţa transcenderii este extrem de puternică, impulsionată fiind de credinţa în obţinerea totalităţii. Abolirea opoziţiilor atrage după sine o opţiune decisivă pentru împlinirea a ceea ce Mircea Eliade numea printr-o expresie celebră „*la sortie du Temps*" (ieşirea din Timp), ca şi depăşirea marelui complex al omului, „*la terreur de l'histoire*" (teroarea istoriei). Lanţurile condiţionării sunt rupte. Ajungând aici, *homo religiosus* va accede la sensul profund al existenţei sale şi al universului, la *das ganz Andere* (cu totul altceva), după formula lui Rudolf Otto[16]. Omul va transcende condiţia umană. Se va elibera şi va păşi în paradis, în *mokṣa* sau *nirvāṇa* etc. Va fi nemuritor.

Lecţia unităţii reprezintă cea mai importantă experienţă a spiritualităţii indiene. Ea presupune conştientizarea necesităţii esenţiale a eliminării contrariilor, în virtutea unităţii supreme. Îndrăznim să adăugăm transcenderea contrariilor celor trei lecţii despre care Mircea Eliade mărturiseşte, în convorbirea sa cu Claude-Henri Rocquet, că le-a învăţat de la India: 1) „la découverte de l'existence d'une philosophie (...), d'une dimension spirituelle indienne"; 2) „le symbole"; şi 3) „la découverte de l'homme néolitique"[17], neuitând să adăugăm ceea ce spune puţin mai departe: „En Inde j'ai découvert ce que plus tard j'ai appelé la *religiosité cosmique*"[18]. Cicerone Poghirc subliniază adesea însemnătatea şi valoarea expresiei „creştinismul cosmic", întrebuinţată şi analizată de mai multe ori de Mircea Eliade, în opera sa ştiinţifică. De asemenea, cel despre care istoricul religiilor spunea că „este un savant uluitor", apreciind „nemaipomenita adâncime a minţii sale, lărgimea viziunii sale şi ascuţimea atenţiei sale la detalii savante"[19], afirmă cu temeinicie că *creştinismul cosmic* este specific zonei balcanice, în prezentarea religiei

albaneze din *The Encyclopedia of Religion*[20]. Pe de altă parte, religia cosmică poate trimite şi la substratul indo-european de cultură şi civilizaţie, definind, alături de alte componente, spiritualitatea indo-europeană, aşa cum demonstrează competent şi din perspectivă comparatistă Jean Haudry, în cartea sa intitulată *La religion cosmique des Indo-Européens*[21].

Demersul spre unitate al cugetării indice poate fi întrevăzut încă din perioada vedică prin faimoasa doctrină henoteistă. Punem sub semnul întrebării mult vehiculatul politeism vedic de către cei care s-au grăbit să implanteze în sol indian modelul Olimpului grecesc. În 1878, celebrul cercetător Max Müller fixa termenul de *henoteism* şi evidenţia problema instabilităţii atributelor zeităţilor, ca particularitate a religiozităţii ṛgvedice tardive. Prin mobilitatea şi instabilitatea atributelor divinităţilor, ce trec de la una la alta, se poate demonstra tendinţa spre unificare. Totodată, pornindu-se de la năzuinţa spre elementar, se va ajunge „la căutarea unei stihii cosmice ultime şi absolute", aşa cum arată Lucian Blaga[22]. Aşadar, este evident că în religia vedică se merge spre identitate, spre unitatea supremă. Dar henoteismul vedic, avertizează filozoful român, nu trebuie înţeles ca o fază intermediară, ca o treaptă într-o evoluţie de la politeism la monoteism[23]. Mai putem aduce în discuţie, ca nostalgie după unitatea primordială şi, deopotrivă, pentru dorinţa intensă de a o re-face, şi faptul că zeii vedici nu sunt individualităţi clare şi nu au o înfăţişare bine conturată. Astfel, subliniază Madeleine Biardeau, Viṣṇu se identifică cu Agni, iar Rudra este acelaşi cu Śiva, pe când Puruṣa, Viṣṇu, Śiva sunt unul singur[24].

Unitatea este postulată şi în brahmanism. Ne referim, desigur, la sinteza înţelepciunii upanişadice, a înţelepciunii indiene în totalitatea ei totodată, la echivalenţa supremă între sinele uman şi cel divin, între *ātman* şi *Brahman*, căci: *tat tvam asi*[25]. Propoziţia sanscrită nu

este o blasfemie, cum s-ar grăbi unii să acuze, ci evidențiază egalitatea dintre om şi Dumnezeu, suprema unitate, în lumina principiului unităţii totului, pentru că, scrie Mihai Eminescu în *Scrisoarea I*, „Unul e în toţi, tot astfel precum una e în toate". Dumnezeu e în toate, toate sunt în Dumnezeu. După cum susţine Eliade: „Identitatea *Brahman-ātman* constituie (...) descoperirea cea mai importantă a *Upanișadelor*"[26]. Pornind de la înţelepciunea upanișadică, Śankaracarya, un adevărat Socrate al Orientului, maestrul Kevaladvaita Vedānta darśana, formulează paradoxala şi deopotrivă geniala teorie a identităţii între real şi ideal, răsturnând judecăţile comune. Lumea fenomenală este o simplă iluzie (*māyā*), iar ceea ce există cu adevărat este realitatea supremă, unitatea, Dumnezeu, spiritul, absolutul: *eka evam advityam*[27]. Dincolo de pluralitate, dincolo de opoziţiile de orice fel, de multitudinea de nume şi forme, se găseşte sublima Unitate. Doar ea există în cele din urmă. Mircea Eliade preciza în *Mythes, rêves et mysteres* că noţiunea *māyā* nu are sens fără o raportare la *Brahman*. Este hrănită de ignoranţă, „c'est-à-dire par notre fausse et absurde identification avec le devenir cosmique et avec l'historicité"[28]. Moartea iluziilor, distrugerea mayei, va fi urmată de o renaştere. Abia atunci omul îşi va da seama de modul său adevărat de a fi, liber, necondiţionat, de veritabila sa identitate. Abia atunci va deveni conştient de egalitatea *ātman* = *Brahman*, dintre parte şi întreg. Prin *māyā*, putem susţine în termenii comparatistului religiilor, sacrul se camuflează în profan. Nu sunt două entităţi de sine stătătoare, aşa cum greşit interpretează Thomas J.J. Altizer, a cărui neînţelegere a relaţiei sacru-profan în opera lui Eliade este pertinent analizată de MacLinscott Ricketts[29]. *Māyā*, profanul, este o simplă iluzie, doar Brahman – sacrul – există cu adevărat.

„Este ştiut că depăşirea contrariilor e un laitmotiv al spiritualităţii indiene", apreciază gânditorul român[30].

În mai multe capitole din *Méphistophélès et l'Androgyne*, Mircea Eliade tratează subiectul identităţii contrariilor: „Vṛtra şi Varuṇa", „Cele două planuri de referinţă", „Mituri şi rituri ale integrării" ş.a. Sunt oferite exemple din mitologia indică: demonul Vṛtra se transformă într-un sfânt; demonul Ravana, cel cu zece capete şi douăzeci de braţe, care o răpise pe Sītā şi o luase prizonieră în regatul său din Sri Lanka, este autorul unui tratat de formule şi ritualuri magice, deci antidemoniace; zeiţa Hariti, mamă a demonilor, mănâncă pe copiii răi etc.

O dovadă elocventă a faptului că ideea unităţii contrariilor exista cu secole înainte ca Nicolaus Cusanus s-o exprime prin formula *concidentia oppositorum* este celebra afirmaţie a lui Nāgārjuna din *Mūlamadhyama-kakānikā* 25, 19, reprodusă de Eliade în *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*. Judecata marelui înţelept budist constituie un paradox, structurat pe abolirea opoziţiilor fundamentale: „There is nothing whatever to differentiate samsara from nirvāṇa and there is nothing whatever to differentiate nirvāṇa from samsara"[31]. Asupra acestei sinteze esenţiale în budism insista şi Guru Rimpoche în iniţierile sale, pe care le-am urmat la Bodh-Gāyā, în India. Nu vechimea sau paternitatea formulei ne preocupă, ci ideea în sine, fundamentală şi cu atât mai meritorie cu cât poate fi bază pentru o perspectivă comparată. Ideea este incontestabil panindiană, iar mai presus de aceasta, universală.

Cele opt trepte ale itinerariului spiritual în tehnica yoga conduc spre eliberare, de fapt spre suprema unificare dintre subiect şi obiect, dintre a fi şi a cunoaşte. Mircea Eliade insistă asupra lor în cărţile sale despre yoga, îndeosebi în teza sa *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*[32], ca şi în articolul despre yoga din monumentala *The Encyclopedia of Religion*[33], toate recomandându-l pe savantul român ca pe unul

dintre cei mai importanţi specialişti în Yoga. Prin urmare, sunt mai multe etape de urmat, potrivit învăţăturii yoga: restrângeri (*yama*), discipline (*niyama*), atitudini şi poziţii ale trupului (*āsana*), ritmul respiraţiei (*prāṇayāma*), emanciparea activităţii senzoriale de sub dominaţia obiectelor exterioare (*pratyāhāra*), concentrare (*dhāraṇā*), meditaţie (*dhyāna*) şi „enstază" (*samādhi*). Dintre numeroasele traduceri ale termenului *samādhi*, Jean Varenne apreciază că aceea propusă de Mircea Eliade este cea mai potrivită (*enstază*), pentru că nu este vorba de o „sortie de l'être, ravissement", ci de „rentrée en l'être, intériorisation"[34].

Dacă, după cunoaşterea dualismului ca iluzie, transcenderea contrariilor se realizează prin contemplaţie, prin intuiţia identităţii cu unitatea supremă în Vedānta, ea se obţine prin tehnici psihofiziologice şi meditaţii conduse spre uniunea mistică în Yoga. Interesul pentru latura teoretică (Vedānta) este înlocuit de interesul pentru latura practică (Yoga). Unificarea contrariilor şi depăşirea lor se face în yoga prin intuiţia sinelui (*puruṣa*), dar, mai ales, prin unirea mistică dintre yogin şi Dumnezeu (*Īśvara*). Eliade a evidenţiat adesea că diferenţa dintre Sāṃkhya şi Yoga consistă în ateismul primeia şi teismul celeilalte. André Breton era plăcut impresionat descoperind *coincidentia oppositorum* de tip yogin, în care punctul de sus şi cel de jos încetează să mai fie percepute contradictoriu[35]. În stadiul cel mai înalt al meditaţiei sale, omul îl cunoaşte pe Dumnezeu din el. Aceasta însă nu înseamnă un *cum Deo unitum*, ci *cum Deo unum ac idem*, conform terminologiei lui Meister Eckhart. Calea ar putea fi iubirea, aşa cum desprindem din învăţăturile lui Isus ori din conduita celui mai de seamă mistic din islamism, Al-Hallaj. Drumul poate fi tot atât de bine revelaţia (de la Dumnezeu spre om), ca şi intuiţia (de la om spre Dumnezeu), cu toate că, în cele din urmă, regăsirea de sine nu este un drum, întrucât Spiritul este nemişcat şi peren, aici şi

pretutindeni. Ideea unităţii este susţinută prin însuşi termenul *yoga*, ce provine din cuvântul *yuj* şi înseamnă „a lega împreună"[36]. Pe de altă parte, unificarea contrariilor poate fi ilustrată în yoga şi prin cea de-a treia venă, *suṣumṇā*, care se găseşte în centru. Prin ea se realizează abolirea şi reintegrarea opoziţiilor, unificarea lui *iḍā* şi *piṅgalā*, conducând la transcendenţă, aşa cum interpretează Mircea Eliade în cartea sa *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*[37]. În afara trupului uman, a ajunge în centrul lumii simbolizează transcendenţa. La indieni ideea se traduce prin ascensiunea muntelui Meru, fireşte un urcuş de sorginte spirituală. În articolul intitulat *Centre of the World*, Mircea Eliade, împreună cu Lawrence E. Sullivan comentează astfel: „arriving at the summit, one transcends the particularities"[38].

La fel ca şi Vedānta, Tantra realizează unirea dintre hinduism şi budism. Tema *coincidentia oppositorum* poate fi ilustrată în tantrism prin ritualul *maithuna*, asupra căruia Mircea Eliade insistă adeseori în opera sa ştiinţifică. Se creează o simbioză între uniunea fizică şi cea spirituală. Dragostea este văzută ca un act spiritual, ca o transcendere, este sublimată. Prin *maithuna* sunt reintegrate cele două principii fundamentale: masculinul şi femininul (*yang* şi *yin* la chinezi, *yab* şi *yum* la tibetani, *puruṣa* şi *prakṛti* în Sāṃkhya-Yoga, *Brahman* şi *māyā* în Vedānta, *Śiva* şi *Śakti* în tantrism ş.a.m.d.). Istoricul religiilor socoteşte *maithuna* ca o tehnică „pour réaliser l'unité avec la divinité suprême"[39]. Parcursul este următorul: Śakti, aflată în stare de adormire, îmbrăcând forma şarpelui *kuṇḍalinī*, se trezeşte, se ridică şi trece prin mai multe *cakra* spre creştetul capului, sălaşul lui Śiva. Împreunarea este atât exterioară, cât şi interioară. Cuplul uman redevine cuplu divin. Se re-face unitatea primordială. Eliade arată că, potrivit tehnicilor yogine tantrice, sunt reunificate elemente ca: Soarele şi Luna, vasele sanguine (artere şi vene)

reprezentate prin *iḍā* şi *piṅgalā*, suflurile (inspiraţia şi expiraţia) ilustrate prin *prāṇa* şi *apāna*, apoi *upāya* şi *prajñā* (calea spre înţelepciune şi înţelepciunea) semnificate prin *śunya* şi *karuṇā*[40].

Ideea unităţii contrariilor caracterizează, aşadar, majoritatea ontologiilor şi soteriologiilor indiene; ea este panindiană. Se pot da multe exemple: coincidenţa dintre timp şi veşnicie, dintre murire şi nemurire, dintre fiinţă şi nefiinţă, dintre suferinţă şi beatitudine etc. Ea este pusă în lumină prin multe particularităţi indiene, unele urmărite în acest studiu. Trebuie subliniat însă că transcenderea opoziţiilor nu este un demers al vieţii materiale, ci al spiritului. În esenţă, aceasta simbolizează eliberarea în viziune indiană, opinează Mircea Eliade, în cartea sa *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*[41]. Cea mai strălucită explicaţie a ideii transcenderii contrariilor în viziune indiană o regăsim într-un alt studiu al savantului român. Aceasta este sinteza: „A nu te mai mişca, a nu mai fi sfâşiat de tensiuni între contrarii înseamnă a nu mai exista în Cosmos. Dar, pe de altă parte, a nu mai fi condiţionat de perechile de contrarii înseamnă a te bucura de libertatea absolută, de absoluta spontaneitate"[42].

Bibliografie selectivă

ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Haga-Paris-New York, Monton Publishers, 1978.

BHATTACHARYYA, N.N., *History of the Tantric Religion*, New Delphi, Manohar Publications, 1982.

BIARDEAU, Madeleine, MALAMOUD, Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

BLAGA, Lucian, *Opere X*, *Trilogia valorilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1987.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1949.

DASGUPTA, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. I-IV, New Delphi, Motilal Banarsidass, 1988.

ELIADE, Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.

ELIADE, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-III, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

ELIADE, Mircea, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1985.

ELIADE, Mircea, *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987.

ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi androginul*, Bucureşti, Humanitas, 1995.

ELIADE, Mircea, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976.

ELIADE, Mircea, *Symbolism, the Sacred and the Arts* (editată de Diane Apostolos-Cappadona), New York, Crossroad, 1985.

ELIADE, Mircea, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936.

EVOLA, Julius, *Le Yoga tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques*, Paris, Fayard, 1971.

GUÉNON, René, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Éditions Véga, 1932.

HAUDRY, Jean, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milano-Paris, Les Belles Lettres, 1987.

LACOMBE, Olivier, *Indianité. Etudes historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1979.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, New York-Toronto-London, Oxford University Press, 1973.

OTTO, Rudolf, *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Zehnte Auflage, Breslau Trewendt und Granier, 1923.

PLATON, *Opere*, VII, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

POGHIRC, Cicerone, *Philologica et linguistica*, Bochum, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, 1983.

RADHAKRṢNAN, S., *Indian Philosophy*, vol. I-II, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1930.

RENOU, Louis, *L'Hindouisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

SPINETO, Natale, *Psicologia e storia della religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, Ferrara, Annali dell'Universita di Ferrara, 1992.

VARENNE, Jean, *Aux sources du Yoga*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989.

ZIMMER, Heinrich, *Maya, der indische Mythos*, Stuttgart, 1936.

* * * – *Cele mai vechi Upanişade*, traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Radu Bercea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

* * * – *The Encyclopedia of Religion*, editor in chief Mircea Eliade, vol. I-XVI, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

III. Exilul românesc despre Mircea Eliade

Textele din această secţiune au fost reproduse după revista „Limite", nr. 48-49, 1986. Mulţumesc d-lui Virgil Ierunca pentru permisiunea de a le include în volum (C.B.).

În sfârşit o existenţă împlinită

Emil Cioran

Când am aflat că zilele lui Mircea sunt numărate, mâhnirea m-a copleşit făcând să-mi fugă din memorie totul, în afară de ceasurile primelor noastre întâlniri şi de silueta minunatului personaj care a fost. În prietenie, ca în orice, senzaţia de neprevăzut şi de unic ţi-o dă începutul. Nimic din ce urmează nu va avea vreodată aceeaşi strălucire. Poate cel mai bine ar fi să dispărem înainte de a lăsa urme. Dar toate astea sunt divagaţii – şi contrariul imaginii pe care ne-o lasă un spirit convins până la manie că obligaţia fiecăruia este să-şi dea întreaga măsură. Sub acest aspect, Mircea era cel mai puţin balcanic dintre noi toţi. Nu avea nici gustul, nici superstiţia eşecului, nu cunoştea uşurarea de a abandona un proiect sau voluptatea inerentă oricărei întreprinderi nerealizate. Tocmai am primit de la un prieten de tinereţe o scrisoare în care îmi spune, în chip de concluzie, că existenţa lui a stat sub „semnul neîmplinirii". Iată meteahna noastră, fascinantă şi deprimantă, expresie a unei înţelepciuni de-a-ndoaselea. Suntem cu toţii, mai mult sau mai puţin, nişte rataţi. El însă nu era nicicum un ratat, şi refuza să fie, iar acest refuz sau această imposibilitate face ca opera lui literară să respingă acel dram de demonic, de autodistructiv, de negativ în mod pozitiv, atât de caracteristic celui mai mărunt destin valah.

I-am reproşat adesea că nu e ca... noi. Acest „noi", de bună seamă, e arbitrar. Nu oricine are şansa neîmplinirii. Dar cel mai grav reproş pe care am avut tupeul să

i-l adresez e că s-a ocupat de religii fără să aibă un spirit religios. N-am abordat niciodată în mod direct subiectul, dar e sigur că reticenţa mea mai mult sau mai puţin explicită asupra unui punct capital nu putea decât să-i displacă. Era oare, din partea-mi, o critică îndreptăţită? Să zicem mai curând o ipoteză degenerată în convingere. Cu câteva săptămâni înainte de a ne părăsi, într-un interviu acordat unui ziarist ce-i amintea de reproşul meu, a răspuns că atitudinea lui în faţa religiilor nu e deloc cea a unui savant. „Mă străduiesc să înţeleg", a precizat el. – Desigur, dar tocmai asta face un savant. Iar dacă-i înţelegi pe toţi zeii înseamnă că de fapt nu te interesează nici unul. Un zeu există ca să fie adorat sau hulit. Nu ne putem imagina un Iov erudit.

Dacă mă încăpăţânez să susţin că Eliade nu era un credincios, şi chiar că nu era hărăzit să fie un credincios, e pentru că nu-l văd mărginindu-se în profunzime, iar fără asta nici o obsesie nu e posibilă; or, rugăciunea e obsesie, cea mai mare din câte există. Nu era obsedat decât de acţiune, de „operă", de randament în sensul cel mai nobil al cuvântului. Când îi spuneam că nu „lucrez" aproape niciodată, nu voia şi nici nu putea să mă înţeleagă. Era total străin de orice gen de nihilism, fie şi metafizic. Este de neimaginat în ce măsură ignora seducţia lenei, a plictisului, a vidului şi a remuşcării. Cine era aşadar Eliade? Cred că pot să răspund: un spirit deschis tuturor valorilor esenţialmente spirituale, la tot ce respinge morbidul şi îl învinge. Credea în mântuire, era în chip evident de partea Binelui, opţiune nu lipsită de riscuri pentru un scriitor, opţiune providenţială, însă, pentru cel ce respinge farmecele negării sau ale dispreţului. Oricât de descurajat ai fi fost, nu plecai niciodată deprimat după o discuţie cu el. Funciarmente inapt pentru gândurile negre, avea un fond de sănătate uluitor. I-am spus, în mai multe rânduri, că e lovit de un soi de iluzie ereditară. Cheia neclintitului

său optimism trebuie căutată în îndârjirea de a lăsa o imagine completă a posibilităţilor sale, de a se împlini ca nimeni altul, cu riscul, s-o mărturisim, de a-şi lipsi prietenii şi duşmanii de plăcerea de a medita la slăbiciunile lui.

Traducere de Emanoil Marcu

Unde este el?

E. Ionesco

Mă aflam la New York când am aflat vestea morţii lui Mircea Eliade. Erudiţia sa era fabuloasă. Pasiunea de cercetător, enormă: ştia totul despre religii. Era de o asemenea discreţie încât niciodată n-am ştiut dacă era cu adevărat credincios sau nu. Dar a adus lui Dumnezeu servicii incalculabile. În orice caz, a creat credincioşi şi, prin aceasta, a schimbat, spiritual, o mare parte a lumii. Dar mai presus de orice, era un prieten, unul dintre cei doi sau trei prieteni care-mi rămăseseră – moartea *prietenului* o deplâng.

Simt ca un fel de gol în locul inimii. Chiar dacă aş avea timp să mă consolez, n-aş putea să mă consolez de această dispariţie. Mi-e peste putinţă să continuu să mai lucrez; mi-e peste putinţă să mai scriu. Dispariţia lui e prea vie în mine. Unde este el? Şi unde suntem noi? Şi ce suntem noi? Fără prezenţa lui care dădea vieţii o semnificaţie. Singura posibilă: sacrul.

Mircea Eliade mai mult ca niciodată

Vintilă Horia

Se spune despre cineva care pleacă dintre noi că nu mai e. Mircea Eliade *e, azi, mai mult ca niciodată*, în chiar clipa în care, aparent, ne-a părăsit. Pentru că nu rămâne numai în amintirea celor care l-au cunoscut, l-au iubit sau i-au fost prieteni, dar şi în mintea recunoscătoare a acelor care făcuseră din cărţile lui o învăţătură de fiecare zi, o introducere la mai înalt sau la mai frumos. I-am spus odată, cred că la Paris, prin 1962 sau 63: – Tu eşti cel mai mare filozof al religiilor din secolul XX. Mi-a răspuns: – Nu sunt decât un istoric al religiilor. Era, de fapt, şi unul şi celălalt, un istoric şi un filozof, crescut în amândouă luminile deodată, însă modestia lui de om conştient de ceea ce într-adevăr era îl împiedica să-şi dea titluri sau să-şi recunoască merite pe deasupra celor pe care singur şi le pusese în spinare.

L-am întâlnit prima oară în *Maitreyi*, în 1931 sau 32, dacă nu mă înşel, eram încă la liceu, mi se părea că pătrund într-o lume necunoscută, fantastică, inedită în literatura românească, pe vremea când începeam să mă pasionez pentru Camil Petrescu, Gib Mihăescu şi Matei Caragiale. Apoi *Huliganii* şi *Domnişoara Cristina* mă puneau în faţa unor probleme care, şi ele, mă scoteau din ţâţâni, mă întorceau către un alt sens al lucrurilor. L-am întâlnit de-adevărat doi sau trei ani mai târziu, când devenise asistent la Filozofie, cred că la catedra lui Nae Ionescu, şi secretar al Societăţii Scriitorilor Români, prezidată de N.I. Herescu. După separaţia războiului ne-am regăsit în exil, el la Paris,

eu la Buenos Aires, unde mi-a expediat într-o zi manuscrisul de la *Fôret interdite* ca să-i spun ce credeam despre el. Cartea m-a entuziasmat, pentru că redescopeream în ea pe scriitorul adolescenţei mele, dublat de filozoful religiilor, cel care publicase o carte răsturnătoare de perspective, *Mitul eternei reîntoarceri*, pe care am recomandat-o unui editor de la Buenos Aires, împreună cu *Maitreyi*, care le-a publicat pe amândouă curând după aceea. Păstrez undeva foarte multe scrisori de la Eliade, în special din acea vreme, teribil de grea pentru amândoi. Îmi aduc aminte de o scrisoare în care îmi povestea cum i se furaseră toate hainele şi rufele de la hotelul la care locuia pe Rue des Saints--Pères, sau poate că din altă parte. O scrisoare plină de durere, un fel de strigăt de exilat pe care numai alt exilat putea să-l înţeleagă, situat pe aceeaşi frontieră a spaimei cotidiene, spaima de a înceta de a fi om între oameni, rupt dintr-o ordine de care abia ţineam, atârnaţi de un biet fir material. Ne-am revăzut în Elveţia, la Paris, la Madrid, la Salamanca, din nou la Paris, cu Petru Comarnescu... Ne despărţeau aproape zece ani, el făcuse parte, aş putea spune, ca să definesc o separaţie în timp, din grupul de la „Criterion", eu din cel de la „Meşterul Manole". Două modalităţi româneşti, aproape contemporane, separate de o nuanţă greu de definit, însă prezentă în istoria literaturii. Peste mulţi ani, în cadrul acestui a fi, devenit astăzi la el un a fi mai mult ca niciodată, vom aparţine cu toţii aceluiaşi timp, *tempora pessima*, în care răul şi-a făcut drum printre oameni, timp ultim, pe care conceptul de exil îl întregeşte într-un mod exemplar. Cred că pe această undă va trebui cercetat un Mircea Eliade care, din a gândi religios, îşi făcuse o cheie, probabil valabilă pentru toţi cei care ne-am născut în exil.

Un semn al destinului

Ionel Jianu

Mi-e cu neputinţă să scriu despre Mircea Eliade la trecut. Pentru că el a fost întotdeauna pentru mine *o prezenţă*. O prezenţă spirituală şi o prezenţă afectivă. De-a lungul celor 60 de ani ai prieteniei noastre, vremurile şi depărtările ades ne-au despărţit, dar întotdeauna ne-am regăsit cu aceeaşi bucurie ca şi cum nici anii, nici distanţele nu ne-ar fi separat.

Îmi amintesc de cea dintâi despărţire în toamna anului 1928, când Mircea a plecat în Indii. L-am însoţit la Gara de Nord, i-am dăruit o carte, *À la trace de Dieu*, de Jacques Rivière, cu adnotări în care îi împărtăşeam căutările mele şi setea de absolut. I-am spus atunci: „Nu ştii cât te admir pentru că ai ales marea aventură!"

A urmat, timp de aproape trei ani, o corespondenţă bogată care, în chip ciudat, ca un semn al destinului, mi-a revenit după aproape o jumătate de veac. Cu câteva luni în urmă, am primit de la Mircea Handoca fotocopii de pe scrisorile din 1928 şi 1929, trimise lui Mircea în India şi păstrate de sora lui în arhiva din Bucureşti. Activitatea şi peripeţiile „generaţiei", al cărei şef incontestabil a fost Mircea, erau savuros evocate pe viu în aceste scrisori care pot constitui astăzi un document pentru istoria vieţii culturale româneşti din acei ani.

A doua amintire este aceea a primei noastre întâlniri, în iulie 1961, la Paris. De îndată ce a aflat de la Eugen Ionescu de sosirea mea, Mircea a venit la hotelul Lavoisier unde trăsesem şi am stat o seară întreagă de vorbă depănând amintiri. Trecuseră vreo douăzeci de ani de când nu ne mai văzusem şi totuşi ne-am regăsit ca şi cum timpul s-ar fi oprit în loc. I-am dăruit atunci

două fotografii în care el figura în costum indian într-un ashram din preajma Tibetului. Le salvasem din albumul de fotografii distrus la plecarea mea din ţară, aşa cum am aruncat în foc, din păcate, întreaga arhivă a corespondenţei mele din anii 1927-1961.

A treia întâlnire de neuitat a fost aceea de la Veneţia din vara anului 1967, când am petrecut cu Mircea şi Petru Comarnescu vreo două săptămâni, reluând firul convorbirilor de odinioară, cu aceeaşi căldură şi aceeaşi sete de cultură. Fiecare şi-a povestit încercările prin care a trecut, căutările, experienţele, îndoielile şi nădejdile, învăţămintele culese şi planurile de viitor. Fiecare s-a destăinuit cu glasul inimii. Atunci „cei trei tineri sexagenari" au pus la cale scrierea unei cărţi, *Témoignages sur Brancusi*, care a apărut în octombrie 1967 la Paris, prezentând câte un studiu de Mircea Eliade, Petru Comarnescu şi Ionel Jianu.

L-am văzut pentru ultima oară pe Mircea în ziua de 23 octombrie 1985 la Galeria Rambert, din Rue des Beaux-Arts, unde am semnat albumul *Les Souvenirs de Venise* de W. Siegfried, în care numele noastre figurau din nou împreună, alături de acela al lui Eugen Ionescu. Mircea părea mai obosit, mai slăbit, dar avea în ochi aceeaşi strălucire de ardere în alb, de intensă trăire interioară. Peste câteva zile a plecat la Chicago, făgăduind că va reveni la Paris în iunie viitor.

Către sfârşitul lunii martie 1986, Mircea m-a chemat la telefon din Chicago, cerându-mi câteva amănunte. Atunci i-am auzit pentru ultima oară glasul.

Într-o scrisoare din 11 aprilie 1986, prietenul meu Nicolae Ţimiraş, din Berkeley, California, îmi scria: „Eliade a trimis spre publicare în *Journal* două pagini despre raporturile amicale şi de cooperare dintre dumneata şi el." Astfel am aflat că una din ultimele scrieri ale lui Mircea Eliade a fost un mesaj de prietenie care-mi va sosi după săvârşirea lui din viaţă.

Nu este şi acesta un semn al destinului, care consfinţeşte o prietenie exemplară de peste o jumătate de veac?

Cu Mircea Eliade la Braşov

Ştefan Baciu

În vara anului 1933 şedeam pe-o bancă a Promenadei Braşovului, doi brăileni şi un braşovean: studentul politehnician Horia Ghiea, liceanul Eugen Schiller şi cel ce scrie cronica de faţă, pe-atunci elev în clasa a V-a al liceului „Andrei Şaguna". Cum nici nu se putea altfel, aveam în buzunare nu numai fragmente de jurnal şi poezii, ci şi nelipsitul proiect de-a publica, încă în toamna aceluiaşi an, o revistă de literatură „tânără" (se înţelege de la sine...), apărând concomitent la Braşov şi la Brăila, purtând însă acelaşi titlu, pe care încă nu îl alesesem, aşa cum nu ne gândisem cu ce... „finanţe" urma să achităm tipografia! Ceea ce era însă înţeles, aproape de la sine, era faptul că urma să ne adresăm, pentru un cuvânt de prezentare, la doi scriitori admiraţi la fel de mult, şi care, de bună seamă, erau admiraţi de toţi colegii noştri aflaţi pe băncile liceelor, între Tisa şi Nistru.

Cuvântul de prezentare pentru oraşul de pe malul Dunării urma să îl scrie Panait Istrati, iar prima pagină a foii de la poalele Tâmpei aveam de gând să i-o solicităm lui Mircea Eliade, al cărui nume „circula" în revistele şi gazetele timpului, fiind, între altele, colaborator asiduu la săptămânalul „Vremea", pe care îl citeam cu toţii fără a pierde un număr.

Cum se întâmplă de atâtea ori în asemenea ocazii, aventura a avut rezultat diferit de cum o plănuisem: revistele au apărut cu două titluri diferite! Cea de la Brăila fiind efemerul „Stilet", distribuit la chioşcuri împreună cu un afiş pe care era scris în litere mari:

„RUGĂM PE IMBECILI ŞI PE BURGHEZI SĂ N-O CUMPERE”. La Braşov eu am scos şi mai efemerul „Start”, dar nici unul din acele titluri juvenile nu era prezentat de „idolii” noştri, ci de „manifeste” pe care le compusesem noi înşine! Unul dintre ele se încheia cu bătăioasele cuvinte: „Aşa, bateţi laba, on publie pour chercher des hommes”. Textul se datora unei colaborări între Schiller (devenit mai târziu Eugen Schileru) şi mine, Horia Ghiea limitându-se să scrie frumoase poeme, pe care, după câte ştiu, nu le-a strâns niciodată în copertele unui volum, mereu anunţat şi mereu aşteptat. Lui Mircea Eliade însă i-am scris cu un an mai târziu!

Era toamna lui 1934; la Braşov doi scriitori tineri, asistaţi de „şagunistul” cu numărul 263 erau pe cale să organizeze, paralel cu acea admirabilă revistă intitulată „Frize”, un fel de editură de avangardă, purtând acelaşi nume. Şi pentru că eram cu toţii din cale-afară de zoriţi (pe Niculaie Cantonieru îl aştepta moarte la Giurgiu, Mihail Chirnoagă, sublocotenent, era mereu grăbit de manevre în munţi, iar eu eram gata de-a „exploda” în fiecare săptămână cu un nou proiect), editura a lansat două cărţi, încă înainte de... a lua fiinţă, volumele de proză *Întâmplări omeneşti* de Niculaie Cantonieru şi *Carte de dragoste* de Mihail Chirnoagă.

Eu purtam în bandolieră o plachetă, intitulată „Viori”, însă am adăugit-o cu poeme scrise în ultimele săptămâni (!) şi, cum în revista „Familia” de la Oradea Mare îmi apăruse poezia intitulată *Poemul poetului tânăr*, am folosit noile texte şi am schimbat titlul.

I-am scris lui Mircea Eliade, trimiţând epistola în care îi ceream o prefaţă la *Poemele poetului tânăr*, la redacţia „Credinţa”, ce apărea sub direcţia poetului Sandu Tudor şi în paginile căruia colaborau nume atât de diverse ca Eugen Jebeleanu, Zaharia Stancu, Petru Manoliu-Erasm, Vasile Damaschin, Victor Medrea, Constantin Clonaru şi mulţi alţii, făcând un ziar ce era, în acelaşi timp, viu, original şi informat.

Spre bucuria mea, câteva zile după expedierea scrisorii, factorul poştal de sub Tâmpa, Kowalsky-bacsi, mi-a adus un plic cu antetul „Credinţa" şi am văzut atunci pentru prima dată caligrafia pe care urma să o întâlnesc pe plicurile primite în cursul deceniilor pe întregul glob.

Am fost, de ce să nu o mărturisesc, destul de decepţionat deschizând plicul, pentru că nu conţinea decât o pagină de scrisoare, fără nici un text suplimentar, prefaţa, pe care atâta o aşteptam! Eliade se scuza din cale-afară de politicos, faţă de mine, un debutant în clasa a VI-a de liceu, explicând că „nu este în stare să scrie despre poezie", dar, în schimb, îmi sugera să-i trimit manuscrisul „să îşi încerce norocul" la premiul scriitorilor tineri de la Fundaţia Regală Carol II. Era la începutul lui decembrie 1934 şi, cum ultima zi a lunii era şi cea din urmă pentru prezentarea manuscriselor, m-am decis, spre decepţia lui Cantonieru şi Chirnoagă, care în felul acesta îşi vedeau trunchiată „seria", să trimit *Poemele poetului tânăr* lui Mircea Eliade. Acesta mi-a confirmat primirea cu câteva zile mai târziu, printr-o scurtă epistolă.

În martie 1935 şi tot în coloanele „Credinţei", am aflat, spre surprinderea şi bucuria mea, comunicatul Fundaţiilor, făcând cunoscut că Premiul de poezie al scriitorilor tineri pe anul 1935 fusese decernat, în ajun, volumelor *Pod eleat* de Simion Stolnicu, *Marea vânătoare* de Virgil Gheorghiu şi... *Poemelor poetului tânăr*. Mircea Eliade avusese, aşadar, *mână bună*!

*

* *

De ziua Mucenicilor, în acelaşi an, mă prezentam la sediul Fundaţiilor să semnez contractul şi să încasez „cinci miare", drepturile de autor. De-acolo am telefonat lui Mircea Eliade. Acesta, plin de bucurie, mi-a spus să vin imediat să ne cunoaştem. Bucureştiul era, în acea dimineaţă, îmbrăcat într-o mantă de pâclă, străzile erau pline de lapoviţă, şi nici eu nu ştiu cum

am ajuns, mai pe jos, mai cu tramvaiul, pe bulevardul Dinicu Golescu, unde locuia Eliade.

Mă aştepta în odaia de lucru, plină de cărţi, manuscrise, reviste, volume groase se aflau pe rafturi, pe scaune, chiar pe parchet şi când am intrat, am fost uimit de tinereţea omului pe care mi-l închipuiam „altfel", cu toate că în gazete şi reviste îi văzusem destul de des fotografia sau portretul. Avea atunci 28 de ani, dar mie mi se părea, la cei 17 ai mei, un „domn serios", cu toate că avea o tinereţe în gesturi, în mişcări şi mai cu seamă în privirea caldă, ascunsă după o pereche de dioptrii aproape la fel de groase ca ale mele.

Cum chiar în zilele acelea îi apăruse la Cultura Poporului, noua editură animată de admirabilul librar Virgil Montaureanu, volumul de eseuri *Oceanografie*, a scos un exemplar din pachetul de pe raft şi ţinând pipa în dinţi, a luat stiloul şi mi-a scris pe prima pagină o lungă dedicaţie. Am păstrat-o până la plecarea din Bucureşti, în Elveţia, în 1946, ca un dar fără pereche.

De altfel, *Oceanografia* am citit-o însetat la Braşov şi am rămas impresionat de conţinutul eseurilor şi al cronicilor ce compuneau volumul, fără a-mi da, fireşte, seama atunci că de la 1949 încoace urma – şi eu – să trăiesc o „oceanografie" personală, întâia la Rio de Janeiro, pe malul Atlanticului, până aici în Pacific, în insula Oahu, Arhipelagul Sandwich.

Acelor prime scrisori cu antetul gazetei lui Sandu Tudor le-au urmat epistole din Lisabona, Paris şi mai târziu din Chicago şi cât regret că acelea sosite în Brazilia între 1949 şi 1962 au fost, în chip lamentabil, date pieirii, vai, pentru totdeauna!

Ne-am mai întâlnit la Paris, dar pentru mine prima vizită în bulevardul Dinicu Golescu, în acea dimineaţă de Mucenici, a rămas gravată între aducerile aminte cele mai de preţ.

Honolulu, mai 1986

Est Deus in nobis

Alexandru Ciorănescu

Când încerc să-l întorc în amintire, imaginea lui e cea din anii de şcoală. Îmbrăcat în uniforma de postav verzui, care era obligatorie pentru toţi elevii liceului, dar de care el nu se despărţea nici acasă, era unul din cei mulţi, dar uşor de identificat la prima vedere. Atrăgea atenţia de departe flacăra dezordonată a părului roşcat şi rebel, şi de aproape privirea ochilor înroşiţi de nesomn, dar mereu iscoditori ca două întrebări mocnind agitate la adăpostul lentilelor groase. Nu era deci unul din cei mulţi – şi de asta cred că nu ne-am îndoit niciodată.

Pentru volumul omagial publicat de L'Herne am notat câteva amintiri de atunci şi, între altele, vorbeam şi de „urâţenia" lui. Mi-a scris cu o satisfacţie amară, aşa cum îi plăcea lui: „Nu e aşa că eram urât?" Uitasem că n-ar fi trebuit să-i procur această satisfacţie, pe care şi-o căutase singur în *Amintiri*, şi că, de altfel, nici nu aveam dreptate. Nu era urât, era altfel. Avea ceva straniu, nu în aspect, ci în prezenţă. Un fel de stângăcie dominantă şi de nelinişte întrebătoare; un fel de a fi în grup şi în afară de grup, mai curând peste el.

Mă întreb dacă, văzându-l retrospectiv, nu mă las influenţat de ce a fost el mai târziu. Adevărul e că aşa l-am văzut totdeauna. Aşa l-am văzut, de exemplu, la strania ceremonie a susţinerii tezei de doctorat, la Universitatea din Bucureşti, cea mai suprarealistă la care am asistat vreodată: un buchet ales de profesori ai Facultăţii de Filozofie, discutând cu doctorandul aşa cum ar discuta cinci furnici cu o albină sau cu un copac. Poate

că mă înşel eu: dar, ca şi lui, îmi place să mă înşel. L-am văzut şi în conferinţe academice şi în salon şi între prieteni, şi nu l-am văzut altfel.

N-aş fi surprins dacă aceste indicaţii, culese din prea vechi amintiri şi în realitate puţin fiabile, ar fi interpretate greşit, fie în veracitatea, fie în intenţionalitatea lor. Dar mă încred mai puţin în memoria mea şi mai mult în a lui Eliade, pentru a afirma că el era „altfel". Şi tot el mă îndreptăţeşte să afirm că această singularitate se explică prin faptul că era purtătorul unui secret. *Amintirile* şi *Jurnalul* lui sunt în mare parte cronica unor obsesii: examenul textual, dacă nu chiar simpla lectură, dovedesc sensul unic al acestor obsesii şi al acestui secret.

Eliade povesteşte că, la patru sau cinci ani, dus de mână de bunic, a trecut pe stradă pe lângă o fetiţă de vârsta lui: o fetiţă ca oricare alta, dar care l-a privit tocmai când el o privea. Viitorul gânditor recunoaşte că întâlnirea a fost pentru el „ceva extraordinar şi hotărâtor": pentru că de atunci, în fiecare seară, evocarea imaginii îl cufundă „într-o beatitudine nemaicunoscută, pe care o puteam prelungi indefinit". Aceeaşi putere magică se manifestă, cam la aceeaşi vârstă, la amintirea salonului închis din Râmnicul Sărat; şi în alte multe împrejurări, pe care nu avem de ce să le enumerăm aici. Insistenţa cu care îşi analizează Eliade impresia de atunci e suficientă dovadă de importanţa primordială a acestor descoperiri.

Darul de a ne sustrage din realitate prin mijlocirea imaginaţiei îl avem toţi, mai mult sau mai puţin: unii se mulţumesc cu imaginaţia altora şi cu televiziunea, alţii se închipuie ce nu sunt, alţii îşi storc imaginaţia în zadar. Cazul lui Eliade nu e unic, dar e deosebit: sustragerea din real e pentru el „reală" şi se apropie de zenitul caracterizat prin staza Timpului, pe care el o va descoperi teoretic mult mai târziu. Intuitiv, a înţeles şi mecanismul receptiv al extazului: amintirea stării de

har e un rit care produce starea de har şi permite saltul peste timp, prin regăsirea timpului ritual anterior. Copilul nu ştie nimic de asta, dar ştie să practice automat ce nu ştie. Copilul Eliade simte ceea ce gânditorul va căuta să-şi explice mai târziu.

Est Deus in nobis. Darul divin nu e o capacitate insolită, care ar fi la fel de inutilă ca o excrescenţă monstruoasă: e numai potenţarea sau reechilibrarea unor posibilităţi comune, aşa cum sfinţenia e o sumă de virtuţi curente, în grad eminent. La Eliade, saltul care-i permite ieşirea din real nu e un miracol, ci o disciplină şi o asceză: înainte, fusese produsul unei imaginaţii securizante, propriu unui copil terorizat de ideea că nu are timp.

Adevărul e că ideea aceasta din urmă mi se pare mult mai rară şi mai puţin explicabilă la un copil. Nu e totuşi o ipoteză gratuită. Poate e singularitatea de bază a epocii lui de formaţie: în orice caz, el însuşi a insistat în mod significativ asupra acestei preocupări. Plecând de la datele reţinute de el, s-ar putea explica prin exacerbarea produsă între curiozitatea lui maladivă de cititor impenitent şi progresele galopante ale miopiei, care, într-un fel, făcuse din el un cititor clandestin. A crescut, prin urmare, dominat de panica unui timp insuficient şi de ideea imposibilităţii de a realiza programul pe care şi-l formase, de a citi mii de cărţi şi de a scrie zeci, dacă nu sute. Nu mi se pare aberantă concluzia că formarea acestui program e un răspuns şi o sfidare a limitelor injuste impuse de fiziologie. Chiar dacă mă înşel, e evident că ieşirea din această cursă a destinului, pe care el a generalizat-o la nivel universal sub numele de „scăpare din istorie" (1954), e rezultatul final al demersului infantil şi adolescent.

Eliade scrie undeva (1953) că va încerca să explice legăturile gândirii lui cu criza gândirii contemporane din Occident. N-a avut timp ca să se explice, sau poate eu nu cunosc textul care ar răspunde acestei intenţii.

Nu încape îndoială că alţii vor examina această problemă şi că rezultatul nu va putea fi decât dialectic: ca orice gânditor, Eliade nu poate fi decât un om al timpului său şi, în acelaşi timp, mai mult decât alţii, un gânditor care caută să iasă din timp. Mi se pare că, dincolo de aceste inevitabile interferenţe şi corespondenţe, dincolo de soliditatea preţioasă a gândirii sistematice, opera multiformă a lui Eliade e istoria unei experienţe şi a unei acţiuni individuale. Nu înseamnează asta nici o *capitis diminutio*, dimpotrivă; cred că de acest caracter particular al operei lui depind tot interesul şi perenitatea opiniilor ce din ea s-ar putea extrage.

Eliade a ales să fie istoric al religiilor pentru că a înţeles că numai aşa va putea cuprinde tot conţinutul activităţilor spirituale. Obiectul lui e tot spaţiul dintre arhetip şi fenomenologie, dintre cosmologie şi psihologie, dintre mit şi ştiinţă, dintre cruzimea istoriei şi surâsul soteriologiei. Cu preţul acesta, care lui nu i s-a părut scump, a acceptat primejdiile specializării (care, de altfel, nu mai are sens la acest nivel). Altfel, „prizonier al unui subiect care nu poate fi decât limitat, istoricul religiilor simte adeseori că a sacrificat frumoasa carieră spirituală la care visase în tinereţe, pentru a se supune probităţii ştiinţifice" (1952). Asta nu înseamnează că el nu va cultiva probitatea: numai că obiectivitatea lui nu va fi a lui, ci a obiectului studiat şi se traduce, de fapt, într-o aderenţă la obiect.

Înăuntrul acestei „specializări", activitatea lui literară a putut să surprindă ca o derogare. În această privinţă, el însuşi nu s-a explicat suficient, când a admis că „libertatea scrisului literar era răspunsul la întrebări pe care activitatea teoretică le refuza" (1953). Dacă ar fi aşa, romanele lui ar fi o cale secundară şi un magazin de mărunţişuri, ceea ce ar contrazice propriile sale poziţii. Din *Amintiri* ştim că primul lui roman (sau embrion de roman) a fost transpunerea sau conservarea unui joc imaginar de-a soldaţii şi acest joc, la rândul

lui, fusese una din transele imaginaţiei, care-i permiteau să se sustragă din real. În practică, toată proza lui e o asceză şi un act de voinţă: biruinţa lui nu stă în a scrie bine, ci în a scrie. Justificarea teoretică a venit mai târziu: „povestirea îmbogăţeşte lumea" (1964), pentru că naraţiunea, ca şi mitul ies din timp şi creează realităţi. Operă individuală, romanul e creator de mituri (1939).

În felul acesta, poziţia scriitorului faţă de arta scrisului se identifică cu a ritului faţă de mit. Când reia manuscrisul întrerupt, pentru a continua o naraţiune începută, Eliade nu se gândeşte la subiect. Preocuparea lui e rituală: în reluarea firului narativ stă ruperea din timp, cu întoarcerea nemijlocită la starea atemporală a capitolului precedent. Scrisul e o stare ascetică şi, prin natura lui, extatică, care îmbogăţeşte pe cititor şi constituie pentru autor un fel de mântuire, prin ieşirea din timp.

În sfârşit, „teroarea istoriei" e aproape un leit-motiv al operei lui Eliade. Nu voi insista asupra punctelor lui de vedere asupra miturilor repetitive şi a veşnicei întoarceri, care au condus omenirea spre ideea unei normalităţi a suferinţei individuale şi colective. Cheie a istoriei, teroarea pe care noi o trăim mai mult decât alţii, din cauza condiţiilor geopolitice pe care Eliade le-a semnalat, ne permite să-l regăsim, dincolo de spaimele lui infantile, în întreita calitate de gânditor, de individ şi de Român.

În filozofia lui Eliade, ieşirea din teroarea istoriei e făgăduită iniţial, în cazul unui *homo religiosus*: se cuvine să amintim că, pentru Eliade, o societate nereligioasă nu există încă şi, „după părerea mea, nu poate exista" (1962). Pentru omul istoric, amputat de antenele transcendente, *agnosia* nu-i lasă decât libertatea de a crea în istorie, adică, de cele mai multe ori, în teroare. Pentru individ, creaţia e singura salvare: şi am văzut că aşa şi-a înţeles destinul Eliade – scăparea din istorie prin mituri şi prin rituri. În studiul consacrat *Mioriţei* (1970), concepţia fundamentală a baladei îi apare ca o

„capacitate de a anula consecinţele iremediabile ale unei situaţii tragice, adăugându-le valori puţin aparente". Cred că această observaţie e pertinentă şi profundă. Se aplică la fel de bine ciobanului din *Mioriţa*, colectivităţii pe care o reprezintă şi lui Mircea Eliade. E vorba, în toate aceste cazuri, de un *homo religiosus*, victimă predestinată a ineludibilei morţi comune, victimă circumstanţială a terorii istorice, intrând în atemporalitate cu demnitatea unui creator de valori.

Un pasionat de „ultra-pre-istorie”

Neagu Djuvara

Îl cunoşteam de peste patruzeci de ani, dar în ultimii douăzeci de ani, prea rare ne fuseseră prilejurile de întâlnire. Mi-era însă aproape prin operele lui pe care le urmăream din an în an. Două trăsături ale gândirii lui, în două domenii deosebite, mi-au atras mai întâi atenţiunea: cu el parcă descopeream însemnătatea elementului sacru în istoria omenirii, chiar dacă – sau tocmai fiindcă – de la o vreme civilizaţia noastră se caracteriza prin lenta distrugere, sau ocultare, a dimensiunii sacre în toate domeniile vieţii. În al doilea rând, el mi-a revelat strâmteţea educaţiei noastre clasice, centrate exclusiv pe moştenirea greco-romană şi civilizaţia occidentală, într-o ignoranţă aproape totală a celorlalte civilizaţii care s-au perindat în decursul Istoriei sau care mai dăinuiesc şi astăzi. Lui îi datorez în parte setea ce m-a cuprins de a pătrunde puţin în taina celorlalte lumi care ne înconjoară şi care ne-au rămas străine. El a luptat neîncetat ca să ieşim din egocentrismul nostru european spre a cunoaşte şi India, China, America precolumbiană, Africa... Într-un fel, acest pasionat de „ultra-pre-istorie” era în acelaşi timp extrem de modern în gândire.

Mircea Eliade se prezenta ca negator al Istoriei, oarecum a-istoric (după cum mi-o scrisese odinioară într-o dedicaţie pe o carte). Oare influenţă indiană, sau atavism românesc? Sau prejudecată? Mă întreb dacă nu era o iluzie, dacă nu se înşela pe el însuşi, căci în ultima şi monumentala sa *Histoire des croyances et des idées religieuses*, metoda şi viziunea istoricului sunt

pretutindeni şi mereu prezente. Apoi era fascinat de figurile marilor istorici. Parcă-l văd încă pomenindu-l pe Iorga la biserica ortodoxă română din Paris (cred că era cu prilejul împlinirii a zece ani de la uciderea lui). Dar nu Iorga era modelul lui preferat dintre marii lui înaintaşi, ci Haşdeu. Cu el se simţea înrudit, cu umbra lui voia să se măsoare, cu uriaşa lui erudiţie şi geniul său proteiform.

Se mai pune şi întrebarea dacă, cu toată intensitatea pe care a pus-o în exprimarea gândirii sale filozofico--religioase, Eliade, în taina sufletului său, n-a rămas întâi şi întâi un pasionat de literatură. Dorul lui cel mare, speranţa lui de eternitate, cred că a fost de a fi şi de a rămâne un mare *scriitor român*. Nu e oare simptomatic că acest poliglot n-a vrut niciodată să facă literatură în altă limbă decât „graiul strămoşesc"? Să mi se îngăduie deci în încheiere o amintire personală, de unde ar reieşi că ce-i plăcea mai mult în istorie... era tot literatura. Voi evoca această amintire, cu riscul de a adeveri o dată mai mult faimoasele versuri ale lui Eminescu:

Iar deasupra tuturora va vorbi vr-un mititel,
Nu slăvindu-te pe tine – lustruindu-se pe el!...

Era în toamna 1984. Îmi făcuse cinstea de a veni la Casa Românească din Paris, unde deschideam ciclul de conferinţe anual cu o lectură dintr-un manuscris asupra istoriei Principatelor la începutul veacului trecut. Nu-l văzusem de mult, şi fusesem speriat de ravagiile bolii, pe care nu le bănuisem atât de adânci. Aproape de mine, m-a ascultat însă, cât am citit, cu acea încordare, cu acea privire intensă ce-l caracterizau. Când am isprăvit în fine, s-a sculat şi mi-a spus doar atât: – „Nu ştiam că ai aşa talent literar!" Mai mare compliment din partea lui nici că puteam aştepta. Cred însă că prin această exclamaţie dovedea de asemeni, pe nevrute, care i-a fost, nestinsă, preocuparea majoră de o viaţă întreagă: literatura.

Profesorul

Matei Călinescu

Tema mea, în aceste rânduri îndoliate, este Mircea Eliade ca profesor. Recunoscut ca unul din marii profesori ai timpurilor noastre, el a fost ascultat şi citit cu evlavie, admirat şi iubit de mai multe generaţii de studenţi în România, în Franţa şi, în ultimii treizeci de ani, la Chicago. Dar el a fost, şi va continua să fie, profesor şi într-un înţeles mai puţin evident, mai inefabil, mai larg. Personalitatea lui blând luminoasă şi discretă, familiară şi impunătoare, de-o vitalitate aproape contagioasă şi de-o generozitate făcută dintr-o profundă ştiinţă şi dintr-o uimitoare prospeţime, dintr-o vastă experienţă şi-o la fel de vastă inocenţă, a trecut în opera lui şi-o *însufleţeşte*: îi dă suflet şi suflare şi *vocea* ei inconfundabilă. O voce pe care, când o auzi, vrei s-o asculţi.

Această voce n-am auzit-o totdeauna. Ca şi alţi membri ai generaţiei mele (oameni născuţi din anii '30 până în perioada războiului), am luat cunoştinţă de opera lui Eliade într-o Românie sumbră, de „după potop", în deceniul 1950-60, în care cărţile semnificative ale deceniilor anterioare erau interzise. Imaginea (clandestină) pe care mi-o formasem atunci despre Eliade era aceea a romancierului, a autorului lui *Maitreyi*, al *Întoarcerii din rai*, al *Huliganilor* sau al *Nunţii în cer*, şi a eseistului care izbutise să găsească un punct unic de echilibru între erudiţie şi fervoare, între ştiinţă şi pasiune, între sinceritatea urgentă a tonului personal şi calmul marilor perspective ale istoricului şi geografului culturilor – a autorului *Solilocviilor*, *Fragmentarium*-ului,

Comentariilor la Legenda Meşterului Manole, Insulei lui Euthanasius. Mă gândeam uneori că Mircea Eliade ar fi putut fi profesorul meu, că aceasta ar fi fost chiar normal – dar normalul însuşi devenise inimaginabil.

Citisem de asemenea *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* şi alte lucrări ale orientalistului. Dar nu-mi căzuseră în mână nici *Le mythe de l'éternel retour*, nici *Traité d'histoire des religions* (amândouă publicate în 1949), şi nici *Noaptea de Sânziene*, marele roman al confruntării lui Eliade cu exilul. Nu puteam deci ghici sau intui sensul pe care începuse să-l ia opera lui în cea de-a doua parte a vieţii, în care i-a fost dat să-şi împlinească misiunea intelectuală. Nu puteam anticipa noile rosturi ale căutării mitului în scrisul şi existenţa „savantului rătăcitor". Chiar şi astăzi, izbitoare rămâne continuitatea dintre opera din exil şi cea anterioară. Marile teme (dialectica dintre sacru şi profan, irecognoscibilitatea miracolului, camuflajele mitului) sunt prezente de la început. Că această tematică e reluată, adâncită, amplificată n-are nimic surprinzător. Schimbările mai vizibile par şi ele naturale: faptul că tonul lui Eliade devine treptat, cu acumularea anilor, mai puţin febril şi urgent, de-o intensitate mai calmă; faptul că în proza lui se înregistrează o trecere de la modurile mărturiei şi de la ficţiunile direct autobiografice la *poveste*, la arta imemorială a naratorului care, povestind povestea, descoperă mituri în aparenţele banale ale cotidianului şi universuri paralele, cu timpurile lor paralele, în desfăşurările cele mai obişnuite. (Triumfurile acestei arte se numesc: *Pe Strada Mântuleasa, La ţigănci, Nouăsprezece trandafiri.*)

Dar opera lui Eliade de după război are, cum sugeram adineaori, şi un sens, dacă nu secret, care nu se arată imediat, care trebuie găsit. Acest sens – rezultatul unui refuz al rupturii, al unei tenace voinţe de continuitate – dă o dimensiune dramatică frumoasei armonii dintre Eliade cel tânăr şi cel din a doua parte a vieţii. Aparent

fireşti, legăturile dintre opera lui dinainte şi de după exil sunt rodul unei extraordinare *voinţe de firesc*, a unei lupte zilnice (cum o dovedeşte jurnalul lui) cu forţele non-semnificaţiei, cu întâmplarea, cu fără-de-rostul istoriei, cu tentaţiile de tot felul (inclusiv aceea a înfrângerii) pe care le conţine situaţia de exilat.

Sentimentul acestui eroism cotidian, aproape invizibil, în lupta mereu reîncepută pentru semnificaţie mi l-a revelat pe Eliade ca profesor şi m-a pus faţă de el în relaţia imaginară, imaginată, imaginativă a învăţăcelului faţă de învăţător. Nu-mi dau seama în ce măsură un contact personal, fie şi fugitiv, e necesar pentru stabilirea unei asemenea relaţii. Oricum, în cazul meu, descoperirea profesorului Eliade s-a produs după ce l-am cunoscut, dar s-a produs nu în prezenţa lui, ci în solitudinea lecturii. M-am apropiat de opera lui *altfel*, cu un alt tip de atitudine şi de atenţie, cu acea disponibilitate imaginativă a celui care vrea să înveţe, să tragă din pagina citită o învăţătură care depăşeşte nivelul curiozităţii intelectuale şi se înscrie într-un orizont mai înalt şi mai tainic.

Eliade însuşi a meditat adeseori asupra relaţiei dintre maestru şi discipol, dintre profesor şi elev, dintre meşter şi ucenic, dintre cel care iniţiază sau doar facilitează iniţierea şi cel care e iniţiat – relaţie în care elementul mitic şi cel personal se combină într-un act misterios de transmisiune, comuniune şi transformare spirituală. În centrul acestei relaţii, din orice parte ne-am apropia de ea, vom întâlni inevitabil problema-cheie a operei lui Eliade: interpretarea ca activitate, ca datorie, ca imaginaţie riguroasă (şi riguros liberă) a semnului şi a sensului, ca exemplu. Rolul profesorului se confundă deci cu acela al hermeneutului, care te învaţă să citeşti imagini şi semne, să le descoperi multiplele înţelesuri şi, poate cel mai important, să-ţi dai seama că poţi să le foloseşti pentru a da structură vieţii tale, pentru a-i da realitate, pentru a face din ea o poveste.

Mă opresc acum doar la una din lecţiile de hermeneutică pe care le-am învăţat de la Mircea Eliade, lecţia înţelegerii exilului. Acest pasaj din *Fragments d'un Journal*, volumul 1 (nota datată ianuarie 1960), mi s-a întipărit în memorie din clipa în care l-am citit şi m-am întors la el de multe ori, în stările de spirit cele mai diverse: „Fiecare exilat e un Ulise în drum spre Itaca. Orice existenţă *reală* reproduce *Odiseea.* Drumul spre Itaca e drumul spre Centru. Ştiam toate acestea de mult. Ceea ce descopăr brusc e că şansa de a fi un Ulise i se oferă *oricărui* exilat (tocmai pentru că a fost condamnat de «zei», adică de Puterile care hotărăsc destinele istorice, terestre). Dar ca să-şi poată da seama de aceasta, exilatul trebuie să fie în stare să pătrundă sensul ascuns al rătăcirilor lui şi să le înţeleagă ca pe o lungă serie de încercări iniţiatice (voite de «zei») şi ca pe tot atâtea obstacole pe drumul spre casă (spre Centru). Asta înseamnă: *a vedea* semne, înţelesuri ascunse, simboluri în suferinţele, depresiunile, ariditătile de zi cu zi. A le *vedea* şi a le *citi*, chiar *dacă ele nu există*; căci dacă le vezi, poţi construi o structură şi citi un mesaj în curgerea amorfă a lucrurilor şi-n fluxul monoton al faptelor istorice. De reluat această problemă în conferinţa despre mit (Harvard, aprilie)." (Exemplul textual de hermeneutică a exilului: sunt silit să retraduc din versiunea franceză a lui Luc Badesco această pagină scrisă în româneşte.)

Regăsesc aici vocea inconfundabilă a lui Eliade, o voce care parcă îşi caută cuvintele, dar le găseşte repede, o voce caldă şi puţin voalată, cu inflexiuni adânci, cu intensităţi reţinute, cu rezonanţele unui dialog interior ori ale unui solilocviu. Dar ce-şi spune şi ce spune această voce? Mesajul pe care-l transmite, în aparenţă (auto)consolator, e de-o imensă severitate. Oricărui exilat i se oferă şansa de a fi un Ulise. Dar aceasta e o şansă teoretică. Ca să profite de ea, exilatul trebuie să aibă forţa morală, viclenia, sublima obstinaţie

şi dorul de *nostos*, sau nostalgia, lui Ulise. Drumul spre Centru e drumul cel mai greu. A *vedea* şi *citi* semne care nu există – şi, trebuie să adaug, a le citi corect, obligaţia oricărei hermeneutici serioase – e tot atât de greu. Cu ani în urmă, la Paris, îşi amintea Eliade în *L'épreuve du labyrinthe*, el le vorbise prietenilor români de imperativul creator al exilului şi le recomandase modelul nu al lui Ovidiu, surghiunitul elegiac, ci pe acela al lui Dante, poetul *Divinei comedii*, inventatorul şi constructorul unei lumi stricte, inexistente şi de-o halucinantă realitate. Ca profesor de exil, Mircea Eliade relatează, în pasajul citat şi-n multe altele, povestea unei confruntări cu nimicul, cu amorful, cu arbitrarul, cu „teroarea istoriei", la capătul căreia devine posibil să înveţi a vedea semne, simboluri, înţelesuri care nu există. Optimism, sau mai degrabă pesimism? Întrebare fără răspuns şi poate fără sens. Nu-i oare marea lecţie a lui Mircea Eliade însăşi vocea lui? O voce pe care vrei s-o asculţi.

O deschidere spre cer

Cicerone Poghirc

Acum aproape jumătate de veac, în 1937, la 30 de ani de la moartea lui B.P. Haşdeu, când el însuşi abia împlinea anii care se scurseseră de la stingerea ilustrului său predecesor, în prefaţa monumentalei ediţii a operei magului de la Câmpina, Mircea Eliade făcea un înflăcărat elogiu „tradiţiei enciclopedice" în cultura românească, dezvăluindu-i câteva trăsături fundamentale. Această tradiţie, aflată mai degrabă la antipodul enciclopedismului francez şi reprezentată, după el, prin D. Cantemir, Gh. Lazăr, I. Heliade Rădulescu, B.P. Haşdeu, M. Eminescu, N. Iorga, era caracterizată sintetic de Eliade ca „optimism civic şi mesianism românesc..., un gest al Renaşterii: creaţii pe mari modele, planuri gigantice, conştiinţa demnităţii umane" (*Opere*, I, pp. XXXVIII-XXXIX).

Fără să o spună explicit, tânărul Eliade îşi funda astfel o genealogie spirituală care avea să se vădească abia mai târziu, căci la vremea aceea, pentru mediile intelectuale româneşti, combinaţia dintre scientismul său de adolescent, literatura sa „exotică" (dacă nu „de scandal") şi indianismul său nu părea decât rezultatul unui capriciu. Ca şi în cazul lui Haşdeu (pe care una din mediocrităţile vremii îl admonestase cu „Nouă nu ne trebuie sanscritişti şi zendicişti"), contemporanii lui Mircea Eliade nu înţelegeau că periplul său indian avea ca ţel regăsirea, pe de o parte, a izvoarelor noastre mitologice, pe de alta aflarea drumului pe care gândirea occidentală (ameninţată să apună, după unii filozofi) avea să se îndrepte abia mai târziu : reducerea

pozitivismului materialist la rolul său modest şi secundar (*Ne sutor supra crepidam!*), întoarcerea omului la structura lui spirituală iniţială, de *homo religiosus*, regăsirea sensului adevărat al existenţei, construirea gândirii umane pe o fundaţie metafizică, deci durabilă şi rodnică, conformă naturii sale specifice. Unde avea să ducă „filozofia" reducerii omului la funcţiile biologice, la invidiile sale sociale şi la ambiţia nebunească de a maimuţări pe Creator a arătat cum nu se poate mai bine perioada demenţială începută atunci, şi care nu s-a încheiat încă.

În „tendinţa enciclopedică", explicată de Eliade prin nevoia acelor oameni „să facă *atunci* tot, şi să facă *repede*" (*op. cit.*, p. XXXVII), noi vedem mai degrabă aplicarea în gândirea ştiinţifică a spiritului tradiţiei şi mitologiei noastre populare, încă de pe atunci: o viziune cosmică, globală şi integratoare, capabilă să cuprindă totul şi să aşeze gospodăreşte fiecare lucru la locul său, diametral opusă pozitivismului mărginit şi pulverizant sau reducţionismului totalitar, caracteristice celor două secole care au urmat epocii falselor lumini. Ceea ce aceia făcuseră mai mult instinctiv, Eliade avea să expliciteze cu stăruinţă şi competenţă, pe exemple din cele mai diverse epoci şi civilizaţii. El a arătat că, după atâtea rătăciri în concepţii şi experienţe ratate, pe căi care s-au înfundat după doar câteva generaţii, gândirea umană caută să se întoarcă la principiile atotcuprinzătoare ale originilor mitice, spre arhetipurile care au ghidat-o multe milenii înaintea intrării în nefericirea istoriei, spre spiritul „magic" reintegrator al cosmosului, creator în acord cu legile acestuia, şi nu împotriva lor. Adevărata cunoaştere, ca şi conştiinţa de sine a omului presupun în mod necesar o elevaţie metafizică; ele sunt departe de ceea ce crede lumea modernă că este acea mult trâmbiţată „autoconştiinţă": dreptul prezumţios şi posibilitatea aparentă de a te comporta în univers ca o lăcustă inconştientă, dacă nu chiar ca un tiran clement.

Într-o vreme în care gândirea de stânga (marxistă sau nu) părea triumfătoare şi căuta să impună ca un summum al filozofiei câteva modeste idei, de oarecare aplicabilitate doar în unele aspecte social-economice, Mircea Eliade construia, încet şi cu prudenţă, o operă care altfel ar fi fost, ca atâtea altele, sugrumată în faşă de intoleranţa „libertarilor". Graţie înţelepciunii lui, această operă s-a impus treptat, reuşind să constituie un nucleu care atrage în jurul său, printr-o selecţie naturală, tot mai multe idei şi acţiuni similare, fie ele cât de originale şi de independent formulate, creând pe încetul, după expresia lui Cicero, un *consensus bonorum omnium*.

În această nouă fundamentare a spiritului uman, unele pietre unghiulare provin din cultura noastră: mitul jertfei constructive, piatră din „Mânăstirea Argeş" a meşterului Manole; cel al recuperării istoriei tragice şi chiar a morţii, prin asumarea ei conştientă, de la Zalmoxis la ciobanul Mioriţei; creştinismul cosmic al colindelor noastre, şi atâtea altele. Pe ele, sau alături de ele, putem astăzi construi mai departe.

Fenomenele atât de originare ale adevăratei culturi româneşti au rămas atâta vreme necunoscute lumii, sau neînţelese, şi poate pe bună dreptate, căci fie le-am aplicat schemele reducţioniste ale pozitivismului (vezi „contabilitatea" sociologizantă aplicată creaţiei folclorice româneşti înainte de război şi totalitarismul ideologic, fie el structuralist sau marxist, după), fie ne-am închistat în carapacea unui neaoşism cu totul *sui generis*, unic şi incomparabil în lume: *dorul* nu se poate defini, Eminescu este intraductibil, Mioriţa nu mai există nicăieri etc.

Demonstrând valoarea universală a conceptului care stă la baza lor, alături de incontestabila lor valoare artistică, Mircea Eliade ne-a ajutat să ne dezbărăm de complexul de infero-superioritate rezultat de pe urma faptului că, atunci când maimuţăream Parisul, având

convingerea că facem cultură universală, nimeni nu se grăbea să ne omologheze, văzând în ceea ce le ofeream doar o pastişă, fie ea şi de calitate. Când ne-am dezbărat de acest complex (vezi C. Brâncuşi, care replica lui Rodin că el nu a venit la Paris ca să sculpteze muşchi), când am fost noi înşine, fie în linia tradiţiei, fie chiar împotriva ei, nimeni n-a mai ezitat: dovadă E. Cioran, E. Ionescu, Eliade însuşi. Nu altfel procedase Haşdeu când le spunea celor îngrijoraţi că nu intrăm în istoria lumii: „Trăiţi cu intensitate istoria naţională şi fiţi încredinţaţi că prin aceasta creaţi istorie universală."

Mircea Eliade a creat un limbaj ştiinţific universal, în care noi putem „traduce" inteligibil pentru orice naţie specificul nostru, real şi de calitate. El a construit un edificiu în care, noi ceştilalţi, modeşti „calfe şi zidari", putem încadra ferestre de contemplaţie sau porţi de pătrundere, tot aşa cum putem sparge o deschidere spre cer, pe unde aburul sufletului să se unească cu Marele Spirit, aşa cum ne-a învăţat el în ultima-i carte, profetică (*Briser le toit de la maison*), pe care – premonitoriu – ne-a dăruit-o chiar înainte de a ne părăsi.

Opera lui a fost construită cu atâta grijă nu din dorinţa gloriei personale (cum ar fi înclinaţi să creadă invidioşii: îl ştim cât era de modest, în mod firesc), ci din responsabilitatea pentru reuşita ideilor ei importante, care îi erau atât de scumpe şi care nu puteau fi acceptate decât paralel cu impunerea unei autorităţi personale incontestabile. Această operă este astăzi blazonul nostru, recunoscut de cele mai înalte autorităţi ştiinţifice şi, mai ales, spirituale. Blazon care ne onorează, dar – deschizându-ne calea – ne şi obligă în cel mai înalt grad. Suntem elevii, camarazii sau cel puţin compatrioţii lui Mircea Eliade!

Mircea Eliade și obsesia României

Virgil Ierunca

„Cum poţi să fii român?" – *Scrisorile persane* să fi fost oare compuse ca un prolog al exilului nostru? Înclin să cred că da; mă gândesc la câţiva dintre exilaţi care îşi tortureazǎ zilele cu această întrebare, sfârşind prin a o prăpădi: prin indiferenţă sau refuz organizat, dublat de o vrere (şi ea organizată) de *bonjurism* istoric.

E singura întrebare pe care nu şi-a pus-o Mircea Eliade. Viaţa şi opera lui sunt pline de întrebări: despre istorie şi timp, despre poveşti şi semne, despre mituri, simboluri şi tot atâtea religii. Singura întrebare care nu apare în tratatele sale de cunoaştere sau în schiţele sale de mântuire este aceasta: „Cum poţi să fii român?" „Lacuna" înseamnă, de fapt, o împlinire trăită, un atribut ne-ocolit al destinului, o evidenţă înrădăcinată: îşi închipuie cineva pe Eminescu, pe Haşdeu, pe Iorga, pe Nae Ionescu sau pe Mircea Vulcănescu punându-şi întrebarea apostată?

Toţi aceşti fericiţi neîntrebători au trăit *acasă*, au făcut *una* cu pământul, cu tainele, cu locul şi cu vremile. Mircea Eliade a fost însă trimis de „istorie" – ştia el ce ştia când căuta „ieşirile" din ea! – în exil. Or, exilul este (ca să folosesc o sintagmă scumpă lui Mircea Eliade) un tărâm de iniţieri şi de probe. Unii se „iniţiază" în ruptură şi absenţe, alţii în confort sau des-fiinţare. Mircea Eliade s-a instalat, printr-o neo-iniţiere, în „centrul" României. În acea Românie care, o dată pierdută, a devenit pentru câţiva dintre noi *prezenţa* privilegiată, fără seamăn şi fără analogie. Exilul, spaţiu de situaţie-

-limită, nu se putea feri de combustiunea – aparent barocă – a obsesiei. Singura, de altfel, ce înlătură conotaţiile maladive. A fi obsedat de România – în exil – e o *probă* de sănătate morală şi de responsabilitate spirituală. Mircea Eliade a fost un *astfel* de obsedat. El n-a fost însă copleşit – subit – de acest *amour-fou* care ne-a transformat pe unii dintre noi în nişte amanţi aproape suprarealişti ai ţării. Obsesia lui era cronică. O avea de totdeauna. De aici şi calitatea ei, calmă, potolită, senin-împăcată. Imunizat de ispita exceselor, Mircea Eliade *deschidea* obsesia spre ceea ce o transcende: înţelegere, cumpăt, măsură, înţelepciune împărtăşită. Privind în urmă spre acea „epocă de aur" – anii '30 – în care Mircea Eliade „criterioniza" conştiinţele, nu putem să nu vedem că românismul lui n-avea nimic din reducţionismele agresive şi univoce. Opera lui din acea vreme stă de altfel mărturie pentru o fervoare dublă: păstrătorul de tradiţie este în acelaşi timp romancierul unei modernităţi declarate. Între prestigiul vechimii şi apelul înnoitor al sincroniilor de tot felul, Mircea Eliade se aşază la răspântia rodnică, propunând *creaţia* ca normă regăsită. Cultura devine pentru el, prin el – şi prin câţiva contemporani „obsedaţi" – un noroc naţional. Prea stătusem sub semnul militantismelor istorice, prea aşteptasem izbăvirea de tributul angajamentelor în timp. Mircea Eliade descompune sau, mai bine zis, amplifică angajamentul: pentru el, aşezat în cercul vicios al culturii – de fapt el omologhează „viciul" cu „centrul" –, angajamentul nu mai este acum doar în timp, ci şi dincolo de timp. Acest „dincolo" nu înseamnă neapărat, nu înseamnă încă saltul în spiritualitatea numită. Se uită prea repede că, înainte de a deveni istoricul religiilor şi priveghetorul miturilor, Mircea Eliade a fost, în România, un scriitor. Şi trebuie insistat asupra *scriitorului* nu numai pentru că Mircea Eliade ţinea la acest „mister" al lui, ci fiindcă a impus mutaţii considerabile în cultura noastră, litera-

tura fiind pentru el articularea prin excelenţă a *artei*. Şi a artei moderne. O vârstă artistică a unei culturi e tot atât de importantă ca o spiritualitate aşezată. Greşesc cei care văd în *Huliganii*, *Întoarcerea din rai* sau *Nuntă-n cer* simple staţii laice din itinerariul lui spiritual. Mircea Eliade e un creator de modernitate, cu toate riscurile pe care le implică acest demers insolit. Mai ales la noi, unde tabuuri leneşe se puneau de-a curmezişul înnoirilor vrednice. Să nu uităm că lui Mircea Eliade i s-a intentat un proces de imoralitate artistică. Şi de către cine? De către Nicolae Iorga, idolul „cultural" al delincventului. Ironia e istorică. Şi semnificativă. Mircea Eliade se întâlnea cu Flaubert, peste timp, tocmai pentru a învesti timpul românesc al artei cu acel *malentendu* necesar metamorfozei formelor. Flaubert este astăzi un părinte al modernităţii literare, Mircea Eliade „românizează" modernitatea conferind culturii noastre acea libertate de temei ce-o scoate dintr-un provincialism de sensibilitate şi de viziune.

Artistul Mircea Eliade îngroapă tabuurile, în vreme ce omul de ştiinţă dezgroapă – printr-o arheologie inspirată – arhetipurile. Paradox? Nu, ci deplinătate verificată. Şi în basmele arheologului oficiază acelaşi Mircea Eliade: desvăluitorul de tâlcuri – trăite, visate sau chemate –, arhitectul de spor şi mirare care învecinează arta cu religia, arătându-ne... drumul!

Occidentul pune la îndemâna omului de ştiinţă arhivele şi instrumentele de investigaţie care fac din Mircea Eliade savantul ce voia să devină încă din adolescenţă, în mansarda lui din strada Melodiei. Adolescentul miop vede însă în adâncimi: dincolo de bibliografii, sisteme şi structuri, el citeşte în sens; mai mult, înalţă sensul. Omul va fi „religios" sau nu va fi deloc. Să lansezi acest avertisment în plină epocă a pozitivismelor acaparatoare ce transformaseră inteligheniţia occidentală într-o elită a demisiilor, înseamnă să sfidezi „mersul" istoriei! Ceea ce a şi făcut Mircea

Eliade, într-o singurătate de mucenic proscris. Din fericire, lucrurile s-au schimbat, iar singurătatea de ieri a lui Mircea Eliade este, azi, o referinţă de comuniune.

Rupt de România formală, Mircea Eliade a rămas obsedat de România reală. După ocolul fecund în toate religiile lumii, atunci când savantul se odihneşte – de fapt, odihna se confundă cu întoarcerea *neodihnită* spre intimitatea conştiinţei –, el scrie în româneşte. Ce înseamnă a scrie în româneşte în sinea diasporei? Înseamnă a cinsti odihna prin anamneze esenţiale, a substitui efortului de cunoaştere libertatea dintâi, plăsmuitoare de alegere absolută.

Scriind în româneşte, Mircea Eliade îşi aminteşte de ceea ce este cu adevărat, de ceea ce nu poate să nu fie. Limba îşi pierde orice înveliş instrumental – a exprima, a comunica etc. – pentru a se înfăţişa ca *memorie* şi *fidelitate*. Prin limbă, exilul se exilează dintr-un Turn Babel al istoriei şi devine orizont de veşnică reîntoarcere spre *începutul* cuvântului. Scriind în româneşte, Mircea Eliade iese, în sfârşit, din istorie – cum de atâta vreme şi-a dorit şi ne-a dorit –, aşezându-se într-o veşnicie sacră şi profană în egală măsură. Literatura lui este deci „neliterară" pentru că îşi „află" altă natură. O literatură mai aproape de *lege* decât de expresie care se ex-pune ca inextingibil grai al fiinţei.

Nu cunosc numele Dumnezeului pe care şi l-a ales Mircea Eliade ca să i se închine – din catalogul atâtor religii examinate de el –, de un lucru sunt însă sigur: de rugăciunea lui. Rugăciunea lui Mircea Eliade e limba română însăşi, în care şi-a pus sinele şi sinea. Pentru ca memoria să fie un fel de tinereţe şi viaţă fără de moarte, iar fidelitatea, un omagiu neîntrerupt adus *cuvântului*.

Această memorie şi această fidelitate n-ar avea tăria exemplară cu care le-a înzestrat Mircea Eliade dacă n-ar fi *situate*. Nu trebuie să uităm că într-o istoricitate firească şi memoria şi fidelitatea sunt simple *dimen-*

siuni. În exil însă ele devin *atitudini de existenţă*. Exilul implică – mai e nevoie s-o spunem? – o matcă iniţială: ţara de unde am fost siliţi să plecăm. Nu însă pentru a o părăsi, ci pentru a o re-găsi. Mereu. În fiece clipă. Şi, mai ales, *întreagă*, desbărată de nefirescul istoric care o desfigurează vremelnic. Trăirea aceasta la periferia geografică a ţării, dar în *centrul* fiinţei ei asediate, nu înfundă pe exilatul adevărat într-un imaginar nediferenţiat, aproximativ, ci într-o obsesie concretă.

Obsesia aceasta a trăit-o Mircea Eliade pe toate planurile. Chiar şi pe cel politic. „Politicul" nu trebuie privit ca o sperietoare conceptuală, ci ca o sfidare acceptată, atunci când istoria se înfierbântă şi vrea să ne transforme poporul într-o... populaţie! (ca să folosim expresia lui Constantin Noica). Numai că „politicul" are trepte şi, mai ales, stiluri de uz. Şi uzul nu trebuie transformat într-un abuz, într-o inflaţie de comportamente marginale. Mircea Eliade a ales stilul de rezistenţă politică prin cultură. Asta nu înseamnă nicidecum eschivare. Când barbaria se instalează ca o dialectică, apărarea culturii e o primă urgenţă. La drept vorbind, Mircea Eliade a depăşit, dintru început, propriul lui stil. El este primul care ne-a avertizat că războiul împotriva comunismului este un *război religios*. Se putea închipui un diagnostic mai adevărat în istoria imediată? Strategia la care eram invitaţi, din primii ani ai exilului, era cu atât mai bună cu cât venea din partea unui von Clausewitz al spiritului.

Desigur, dar există – vor remarca unii cârcotaşi – şi armistiţii pe care Mircea Eliade şi le-a luat singur în acest război religios. Fals. Armistiţiile nu şi le-a luat Mircea Eliade, ci s-au născut prin forţa lucrurilor. Regimul totalitar de la Bucureşti nu şi-a putut impune ideologia lui subdezvoltată, în ciuda celor patruzeci de ani de dictatură. Partidul comunist n-a reuşit să schimbe nici faţa, nici fiinţa românească. Împotriva ucazurilor lui succesive, există azi o *realitate* culturală româ-

nească ce s-a născut prin strategie şi destin şi ea nu poate fi negată de nici un exilat lucid. Această cultură e un *stat în stat*, o sfidare neaşteptată, un paradox, un miracol, care ne împiedică să ne pierdem speranţa în „celula" românească. „Celula" ţine, în pofida profeţiilor noastre pripite şi pe deasupra tragediilor ce se înlănţuie – pustiitoare –, ceas cu ceas, prin „grija de om" a partidului comunist. Rezistenţa prin cultură, propovăduită în exil de Mircea Eliade, a emigrat, la rândul ei, ca un ecou solar, ca o graţie nebănuită, în chiar hotarele ţării. De unde se vede că această religie profană care este cultura deţine forţe ascunse ce nu trebuie neglijate, de îndată ce zădărnicesc imperativele foarte categorice ale totalitarismului în acţiune.

Că în „deschiderea" faţă de această cultură Mircea Eliade a acceptat uneori să stea de vorbă şi cu iscoade ce se prezentau drept scriitori, artişti sau cărturari – e un fapt. Dar un fapt divers. Numai cine n-a cunoscut cum-se-cădenia naivă a lui Mircea Eliade se poate mira. Noi nu ne mirăm. Ştim chiar că singurele „păcate" pe care le-a avut – şi i-am spus-o, pentru a-i mări surâsul – s-au născut din generozitatea lui. O generozitate hotărâtă, dar hotărnicită. Pentru că nimeni n-a surprins pe Mircea Eliade dialogând sau compunând cu puterea. A răspuns el vreodată la ademenirile de sirenă disponibilă ale partidului comunist român? Nu. Nici măcar n-a acceptat să meargă să-şi revadă, după aproape o jumătate de secol de absenţă, mama, pe pragul morţii; pentru ca nu cumva prezenţa lui la Bucureşti să gireze, fie şi indirect, un partid comunist în căutare abuzivă de legitimitate.

Mircea Eliade: sau cum nu poţi să nu fii român!

Mircea Eliade şi timpul

Monica Lovinescu

Cum la Mircea Eliade totul devenea „semn", fie că era ghicit „în pietre", fie redescoperit prin erudiţie, arderea iarna asta (în ajunul Crăciunului) a bibliotecii sale din Chicago luase pentru el proporţii explicabile. Frica dintâi fusese pentru *Jurnal* (a trebuit să treacă o vreme înainte de a se afla că nu arsese), adică pentru sutele de Carnete în bună parte încă inedite îngăduindu-i să-şi recucerească asupra Timpului întreaga existenţă, cu infinita-i bogăţie de sensuri. Dar chiar atunci când s-a aflat că flăcările mistuiseră doar cărţile şi corespondenţa, amărăciunea sau durerea lui Mircea Eliade nu se atenuase întru totul.

Arderea bibliotecii de la Chicago era de fapt o repetiţie, un al doilea act. Mircea Eliade îşi mai pierduse odată biblioteca, manuscrisele, notele, atunci când părăsise România şi de-a lungul paginilor sale de *Jurnal* publicate în Occident avea să revină periodic asupra acestei prime pierderi ce se cerea, pentru a fi suportabilă, reconvertită în necesitatea de a păşi pragul unei noi vieţi. Reconversiune dificilă.

În *Jurnalul Nopţii de Sânziene* publicat în „Caiete de Dor" (nr. 9, Dec. 1955) de la Paris, el nota la 4 ianuarie 1953, în timp ce scria capitolul II al romanului:

„...sunt atât de trist, de deznădăjduit, încât mă întreb ce semn mai e şi acesta. (...) Totul a rămas acolo (în România): tinereţea mea, trecutul meu, familia, prietenii. Şi tot ce-am făcut şi n-am făcut, hârtiile de adolescenţă, manuscrisele, corespondenţa cu atâţia prieteni care nu mai sunt, cărţile, dosarele cu primele

mele articole din liceu şi din Universitate, absolut tot. Aici, în Occident, nu sunt decât un fragment."

Câţiva ani mai târziu, într-un *Carnet de Vară*, publicat tot în „Caiete de Dor" (nr. 13, Iunie 1960) nota la Florenţa, în septembrie 1957:

„Recitind rândurile scrise ieri despre mansarda mea din strada Melodiei, îmi aduc deodată aminte că, la 33 de ani, am plecat din ţară cu mâinile goale. N-am luat cu mine nici măcar cărţile şi articolele pe care le publicasem, ca să nu mai vorbesc de manuscrisele şi de dosarele cu note (...). N-am înţeles niciodată de ce, în vara 1942, când venisem pentru câteva săptămâni în ţară, n-am transportat cu mine la Lisabona măcar manuscrisele inedite. Presimţeam că războiul e pierdut şi-mi spuneam că ar fi inutil, dacă nu de-a dreptul imoral, să încerc a-mi „salva" ceva din munca trecută. Dar poate asta era doar o interpretare raţionalistă a unui proces mai adânc. De fapt, simţeam că tot ce făcusem sau începusem şi păstram în ţară era solidar de o Românie în primejdie de moarte; dacă *această* Românie dispărea, trecutul meu nu mai avea nici o semnificaţie. Mai precis: nu-şi putea găsi o semnificaţie şi nu puteam fi răscumpărat decât dacă renunţam la el, dacă-l jertfeam. Într-un fel sau altul, simţeam că singurul lucru pe care aveam dreptul să-l fac era să iau totul de la capăt: sărăcie şi muncă într-o cameră de hotel din Cartierul Latin, încercând să scriu într-o altă limbă şi să „debutez" din nou, la 40 de ani, în faţa unui public străin."

Că acest re-debut a avut strălucirea pe care-o ştim nu trebuie să ne facă să uităm că Mircea Eliade nu şi-a scris „în altă" limbă decât lucrările sale savante, pentru literatură (romane, nuvele, dar şi *Jurnal*) nu s-a despărţit niciodată de limba română. Poate şi pentru că, de adolescent, Mircea Eliade şi-a asociat întreaga generaţie, în lupta sa împotriva lui Chronos.

Poate fi oare descifrat destinul lui Mircea Eliade în afara rezistenţei opuse Timpului istoric (sau „istorici-

zat" – cum va preciza el însuşi) şi asta pe toate planurile şi din toate punctele de vedere? După cum faptul religios, în ciuda inevitabilei sale situări istorice, trădează rezistenţa sa faţă de durata profană, existenţa şi opera lui Mircea Eliade (atât literară, cât şi de istoric al religiilor) sunt de neînţeles în afara opoziţiei constante şi îndârjite împotriva duratei mărginite.

Lupta a început încă din clipele în care „adolescentul miop" îşi drămuia orele de somn în mansarda lui de pe strada Melodiei, conştient de o urgenţă alunecând grabnic în alarmă. Şi pe care s-a străduit s-o comunice generaţiei sale. Într-un text capital pentru înţelegerea lui Mircea Eliade, *Fragment autobiografic* („Caiete de Dor", numărul 7), Mircea Eliade făcea o mărturisire asupra căreia avea să revină în *Memorii*:

„Am avut norocul să aparţin singurei generaţii «non-condiţionate» istoriceşte şi am profitat cât am putut de acest noroc. Ceea ce Petru Comarnescu numea «experienţialismul» meu nu era decât traducerea într-un barbarism strident (aşa cum numai el avea talentul să invente) a nevoii mele lăuntrice de a cunoaşte cât mai mult şi cât mai repede. Mai ales asta: cât mai *repede* – pentru că presimţeam că *nu vom mai avea timp*, că libertatea de care ne bucuram e provizorie, iar siguranţa, iluzorie, că foarte curând *Istoria* ne va confisca din nou. Cât ar părea de ciudat, mi-a fost teamă de cataclismul istoric încă din 1927. Am scris atunci în «Cuvântul» un patetic foileton, *Anno Domini* (...) Evocam acolo spectrul războiului apropiat şi, adresându-mă (ca de obicei!) «generaţiei tinere», spuneam că fiecare dintre noi trebuie să-şi repete în fiecare zi că *va mai trăi numai un an* şi să încerce să *facă tot* în acest ultim an de viaţă. Mi se părea că dacă românul se arăta atât de indiferent faţă de timp, este şi pentru motivul că niciodată n-a avut timp destul ca *să facă ceva*. Istoria îl îndrăgise într-atât încât nu-l mai lăsa din braţe. Îl tot strângea aşa de vreo mie de ani, de nu mai apuca

să respire. Noi, privilegiaţii, cunoşteam bucuria de a respira liber şi, cel puţin, în ce mă priveşte, tremuram că o vom pierde într-o zi."

Numai data nu s-a adeverit. Restul, o ştim cu toţii, a depăşit orice funingine a profeţiei: niciodată Istoria nu ne-a strâns în braţe până la sleire vreme atât de îndelungată, vreme fără orizont. Vocaţia enciclopedică a lui Mircea Eliade dintr-o astfel de temere pare a se fi născut, ca şi accentele sale din tinereţe, imperative, de parcă s-ar fi aflat deja într-o cetate asediată.

Şi totul s-a petrecut ca şi cum, scăpat de asediu, va continua să-i poarte pecetea pe toate celelalte meleaguri unde-şi va îndeplini opera şi ceea ce se numeşte comun „cariera". Dar se poate oare vorbi de o carieră când Mircea Eliade, ca într-un fel de tăinuită delegaţie, va continua parcă să trăiască *In Anno Domini* pentru toţi cei cu timpul precupeţit sau de-a dreptul smuls de Istorie? În literatura lui, în loc să-şi domolească anxietăţile cu trecerea şi înţelepţirea anilor, personajele fie n-au altă obsesie decât de a se smulge Timpului istoric (ca Ştefan din *Noaptea de Sânziene*), fie se sustrag timpului profan sau sunt sustrase lui, ca în nuvelele fantastice. Gavrilescu „la ţigănci", un altul regenerat de fulger şi aruncat în nemurire (*Tinereţe fără de tinereţe*), un al treilea găsind trecerea – lină – spre alte tărâmuri. Nici unul împăcat cu timpul lui, aici şi acum. Ca şi vocaţia enciclopedică, fantasticul pare a pune stăpânire, din ce în ce mai exclusiv, pe proza lui Mircea Eliade din aceeaşi urgenţă de a se salva de damnarea timpului linear, istoric, cu început şi sfârşit, delimitat, gâtuit. Acest Timp constituie obsesia centrală a operei lui Mircea Eliade (şi nu numai a celei literare), nu şi Moartea. Prag, oglindă, lumină, ea e mai curând bine primită: sigura catharsică posibilitate de a ieşi din angoasa curgerii zilelor, din nonsensul linearităţii sale.

Nu numai literatura lui Mircea Eliade stă sub acest semn. Cu toate că el va insista mereu, ca în *Fragment*

autobiografic, asupra faptului că, în opera sa, „scriitorul a refuzat orice colaborare *conştientă* cu eruditul şi interpretul simbolurilor", nu e mai puţin adevărat că cele două domenii, oniric pentru literatură, de veghe pentru ştiinţă, recurg la aceeaşi *anamneză* regeneratoare. De altminteri, chiar dacă stăruie asupra delimitării celor două teritorii, Mircea Eliade recunoaşte filonul subteran comun. Citând câteva din lucrările de filozofia religiilor şi din operele pur literare de până în anii '50, el scria în *Fragment autobiografic*:

„Şi un drum şi celălalt conduc în cele din urmă la aceeaşi problemă: irecognoscibilitatea transcendentului camuflat în Istorie. Problemă în strânsă legătură cu cea a Timpului şi a Istoriei (...). Într-o formulă sumară, aş putea spune că toate aceste lucrări încearcă să deslege aceeaşi temă centrală a rupturii provocate de apariţia timpului şi a «căderii în Istorie» care îi urmează cu necesitate. În fiecare din ele străbate, mai mult sau mai puţin explicită, Nostalgia Paradisului, a reintegrării unităţii primordiale, a «ieşirii din Timp». De aici o încercare de valorificare a Morţii ca reintegrare (...), de aici de asemenea nostalgia eternităţii (...), a reversibilităţii Timpului (...), a «sabotării» Istoriei."

Timpul fiind principalul personaj al operei lui Mircea Eliade, întru acuzarea căruia savantul se alătură scriitorului (recunoscându-şi unul altuia complicitatea), e mai lesne de înţeles gravitatea incendiului bibliotecii lui Mircea Eliade de la Chicago. Dacă pierderea primei biblioteci din România putea să devină o premisă de *vita nuova*, semnul de foc de astă iarnă ataca sursele înseşi ale operei pe care Mircea Eliade o ridicase întru înfruntarea Timpului. Şi cum să te împiedici a vedea în acest semn premisa intolerabilei morţi a lui Mircea Eliade? Intolerabilă deoarece el nu-şi considera opera încheiată, intolerabilă deoarece noi toţi ne obişnuisem cu ideea că din această perpetuă înfruntare Mircea Eliade este sortit a fi mereu învingător. De parcă o

întreagă generaţie de intelectuali români (şi de fapt, nu doar o generaţie) îl menise pentru a-i asigura dăinuirea în lumea largă, departe de asediata Cetate.

De care, de fapt, Mircea Eliade nu s-a despărţit întru totul niciodată. Nu numai că Bucureştiului supus, necinstit, azi ciuntit şi rănit, Mircea Eliade i-a opus de-a lungul nuvelelor sale fantastice un Bucureşti mitologic, situat parcă *in illo tempore*, un Bucureşti al „vârstei de aur", dar peste această despărţire împotriva firii şi rostului, conştientul şi inconştientul lui Mircea Eliade aruncau mereu o punte a reversibilităţii. Conştientul prin obsesia continuă a sorţii spiritualităţii româneşti ameninţate, inconştientul prin literatură şi vis. Dintre cele visate de-a lungul atâtor ani de exil, acum când deplângem dispariţia lui, unul mai ales se cere amintit. Un vis în stare de veghe, *un rêve éveillé* pe care Mircea Eliade îl transcrie în „carnetul" său „de vară" din 1957, publicat tot în „Caiete de Dor" (nr. 13, Iunie 1960).

„Stam întins într-o după-amiază pe canapea şi m-am văzut deodată mort, aşezat în sicriu şi dus la biserica română din Jean de Beauvais. Pe sicriu se aflau flori şi două mici drapele, român şi francez. În timpul slujbei, sicriul a început deodată să se înalţe în aer. Apoi a ieşit uşor pe uşă, fără ca o singură floare să alunece, a rămas suspendat la vreo zece metri de caldarâm – apoi s-a înălţat mai sus..."

Sicriul se ridică deasupra Parisului, trece Alpii, se opreşte o clipă la Ascona – unde, amintim, Mircea Eliade lua parte în fiecare vară la întâlnirile jungiene –, traversează Italia şi rămâne neclintit în aer la Dunăre, în dreptul Olteniţei.

„Acolo a rămas zile întregi, aşteptând. Prietenii organizaseră un Comitet şi, prin Crucea Roşie, ceruseră guvernului de la Bucureşti asigurarea că nu va fi distrus. Când s-a obţinut această asigurare, sicriul şi-a reluat zborul său lin şi s-a îndreptat spre Bucureşti. Îl urmă-

risem până atunci fără nici o dificultate peste ape şi oraşe – de data aceasta nu l-am mai putut urmări. Rămăsesem pe malul bulgăresc al Dunării şi-l priveam cum se depărtează până ce nu l-am mai văzut."

Trecând peste deslegarea destul de evidentă pe care Mircea Eliade, confirmat de psihologii cu care discută, o dă atunci visului său de trezie (şi anume că se referea la o experienţă de moarte şi reînviere iniţiatică), cum să nu cedăm acum ispitei pe care ne-o întinde? Cu riscul de a cădea în patetism, cum să nu întrezărim umbra lui Mircea Eliade veghind neliniştită de pe alte maluri asupra sorţii României? Neliniştită, dar într-un fel şi împăcată: prin destinul lui, n-a încercat Mircea Eliade să răscumpere şi lipsa de destin de azi a ţării?

Iar dacă interpretarea e prea patetică – şi este –, scuza există şi ea: visul citat nu exclude o anumită culoare sentimentală, acuzată azi de faptul că nu mai e vorba de un scenariu iniţiatic, ci din nefericire, de cea reală dintre morţi.

De acum înainte opera lui Mircea Eliade va trebui să înlocuiască pe Mircea Eliade cel viu, pe care-l aşteptam la începutul verii să se întoarcă an de an la Paris, spre a ne îmbogăţi cu generozitatea mereu tinerelor sale fervori. Mircea Eliade pe care nu-l vom mai auzi punând această întrebare ce preluda tuturor reîntâlnirilor noastre: – Ce mai e nou la Bucureşti?

În Bucureştiul de pe pierduta azi stradă a Melodiei...

IV. Lexic

Lexicul filozofic al lui Mircea Eliade

Cristian Andrei

Istoria religiilor a adus, o dată cu stabilirea ei ca ştiinţă, şi o terminologie proprie care, de cele mai multe ori, variază de la un autor la altul. În cele ce urmează voi prezenta un lexic minimal al gândirii filozofice eliadiene. Am urmărit să redau definiţiile fără să scot în evidenţă eventualele modificări de sens apărute de la o lucrare la alta; aşadar, sunt excluse pretenţiile de exhaustivitate. Ordinea în care apar termenii se vrea una tematică, pornind de la definiţia sacrului până la aceea a lui *homo religiosus*.

Siglele trimit la următoarele lucrări:

CLMM – *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, in *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Junimea, 1992 (ediţie şi note de Magda şi Petru Ursache)

AM – *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, 1978 (trad. Paul G. Dinopol)

MVM – *Mituri, vise şi mistere*, in *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, 1991 (trad. Maria şi Cezar Ivănescu)

MER – *Mitul Eternei Reîntoarceri*, in *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, 1991

SP – *Sacrul şi profanul*, Humanitas, 1995 (trad. Brînduşa Prelipceanu)

NM – *Naşteri mistice*, Humanitas, 1995 (trad. Mihaela Grigore Paraschivescu)

IS – *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, 1994 (trad. Alexandra Beldescu)

MA – *Mefistofel şi androginul*, Humanitas, 1995 (trad. Alexandra Cuniţă)

TIR – *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, 1995 (trad. Mariana Noica)

Într. – *Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ştefan Lupaşcu şi Grigore Cugler*, Cartea Românească, 1992

IL – *Încercarea labirintului*, Dacia, 1992 (trad. Doina Cornea)

Sacrul

sacru/profan – „Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, şi nu numai latura sa *iraţională*. Ceea ce ne interesează nu este relaţia dintre elementele neraţionale şi cele raţionale, ci *sacrul în totalitate*. Or, prima definiţie care s-ar putea da sacrului este *opusul profanului*." (SP, pp. 12-13)

realitate/irealitate – „(...) sacrul înseamnă *putere* şi, în cele din urmă, *realitate*. Sacrul este saturat de fiinţă. Puterea sacră înseamnă deopotrivă realitate, perenitate şi eficienţă. Opoziţia sacru-profan este adesea înţeleasă ca opoziţia între *real* şi *ireal* sau pseudoreal. Să nu ne aşteptăm să găsim în limbile arhaice terminologia proprie filozofilor, adică *real-ireal* şi aşa mai departe; dar ideea există. Dorinţa omului religios de *a fi*, de a face parte din *realitate*, de a se simţi saturat de putere este, prin urmare, cât se poate de firească." (SP, p. 14)

sacru/arhetip – „(...) pe de o parte sacrul este prin excelenţă *celălalt*, transpersonalul, «transcendentul», pe de altă parte sacrul este exemplar în sensul că el instituie modele de urmat; transcendenţă şi exemplaritate care îl obligă pe omul religios să iasă din situaţiile personale, să depăşească contingenţa şi particularul şi să parvină la valorile generale, la universal." (MVM, p. 125)

experienţa sacrului – „(...) când ne gândim la sacru nu trebuie să-l limităm la figuri divine. Sacrul nu

implică credinţa în Dumnezeu, în zei sau spirite. El este, şi o repet, experienţa unei realităţi şi izvorul conştiinţei de-a exista în lume. Ce este această conştiinţă care ne face oameni? Este rezultatul experienţei sacrului, rezultatul împărţirii ce se operează între real şi ireal. Dacă experienţa sacrului este esenţialmente de ordinul conştiinţei, este evident că sacrul nu se va recunoaşte din «afară». Numai prin experienţa interioară îl va recunoaşte fiecare." (IL, p. 123)

camuflarea sacrului în profan – „Desacralizarea lumii moderne, care este generală nu numai în Occident ci şi în Orient, (...) acest proces de desacralizare universală eu îl consider singura creaţie religioasă a lumii moderne. Adică o perfectă camuflare a sacrului în profan. Nu se mai poate distinge, este o identificare şi mulţi cred că această identificare a sacrului în profan este o desacralizare şi o ignorare totală a experienţei religioase. Eu cred că pot arăta contrariul, că este din nou o camuflare, o ascundere, o ocultare. Profanul exprimă în lumea profană funcţia sacrului." (Într., p. 88)

Spaţiul sacru

„Pentru omul religios, *spaţiul nu este omogen*, ci prezintă rupturi şi spărturi; unele porţiuni de spaţiu sunt calitativ diferite de celelalte. (...) Există aşadar un spaţiu sacru, deci «puternic», semnificativ, şi alte spaţii neconsacrate, lipsite prin urmare de structură şi de consistenţă, cu alte cuvinte, amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spaţială se reflectă în experienţa unei opoziţii între spaţiul sacru, singurul care este *real*, care *există cu adevărat*, şi restul spaţiului, adică întinderea informă care-l înconjoară." (SP, p. 21)

cosmos – „Când mitul cosmogonic povesteşte cum a fost creată Lumea, el revelează în acelaşi timp emer-

genţa acestei realităţi totale care este Cosmosul şi regimul lui ontologic: el spune în ce sens Lumea *este*." (MVM, p. 122)

axis mundi – „Cele trei niveluri cosmice – Pământul, Cerul, regiunile inferioare – pot (...) comunica. Această comunicare este uneori exprimată cu ajutorul imaginii unei coloane universale, *Axis mundi*, care leagă şi susţine în acelaşi timp Cerul şi Pământul şi care este înfiptă în lumea de jos (ceea ce este numit îndeobşte «infern»). O asemenea coloană cosmică nu se poate afla decât în chiar centrul Universului, pentru că întreaga lume locuibilă se întinde de jur împrejur." (SP, pp. 34-35)

centru – „Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spaţiul omogen, ci şi revelaţia unei realităţi absolute, care se opune non-realităţii imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea. În întinderea omogenă şi nemărginită, unde nu există nici un punct de reper şi nici o posibilitate de *orientare*, hierofania dezvăluie un «punct fix» absolut, un «Centru»." (SP, pp. 21-22)

drumul spre centru – „Drumul care duce spre centru este «un drum dificil» (dūrohana) şi aceasta se verifică la toate nivelurile realului. (...) Drumul este anevoios, plin de pericole, pentru că este, de fapt, un rit de trecere de la profan la sacru; de la efemer şi iluzoriu la realitate şi eternitate; din moarte în viaţă; de la om spre divinitate. Accesul la «centru» echivalează cu o consacrare, cu o iniţiere." (MER, pp. 23-24)

templu – „În marile civilizaţii orientale – începând cu Mesopotamia şi Egiptul şi sfârşind cu China şi India –, Templul cunoaşte o nouă şi importantă valorizare: nu mai este doar o *imago mundi*, ci şi o reproducere pământească a unui model transcendent. Iudaismul a moştenit această concepţie paleo-orientală a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc." (SP, p. 54)

scară – „(...) scara este purtătoarea unui simbolism extrem de bogat şi totodată perfect coerent; *ea întruchipează plastic ruptura de nivel care face posibilă trecerea de la un mod de existenţă la altul*; sau, în plan cosmologic, *care face posibilă comunicarea dintre Cer, Pământ şi Infern.* De aceea, scara şi escaladarea joacă un rol considerabil atât în riturile şi miturile de iniţiere, cât şi în riturile funerare, ca să nu mai vorbim de riturile întronării regale ori sacerdotale sau de cele ale căsătoriei." (IS, pp. 61-62)

prag – „Pragul care desparte cele două spaţii arată în acelaşi timp distanţa dintre cele două moduri de existenţă, cel profan şi cel religios. Pragul este totodată graniţa care deosebeşte şi desparte două lumi şi locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră." (SP, p. 24)

lumea înconjurătoare – „Societăţile arhaice şi tradiţionale concep lumea înconjurătoare ca pe un microcosmos. Dincolo de hotarele acestei lumi începe domeniul necunoscutului, al nonformatului. Într-o parte se află spaţiul cosmizat, adică locuit şi organizat, de cealaltă parte, în afara acestui spaţiu familiar, este tărâmul necunoscut şi înfricoşător al demonilor, al duhurilor rele, al morţilor, al străinilor; într-un cuvânt, haosul, moartea, noaptea." (IS, p. 46)

locuinţa – „Oricare ar fi structura unei societăţi tradiţionale – fie că este alcătuită din vânători-păstori, din agricultori sau a ajuns în stadiul civilizaţiei urbane – locuinţa este întotdeauna sanctificată pentru că este o *imago mundi*, iar lumea este o creaţie divină. Există însă mai multe feluri de omologare a locuinţei cu Cosmosul, tocmai pentru că există mai multe tipuri de cosmogonii." (SP, p. 49)

Timpul sacru

„Timpul nu este nici omogen şi nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) şi, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obişnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificaţie religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînţeles, o ruptură; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate «trece» cu uşurinţă de la durata temporală obişnuită la timpul sacru." (SP, p. 61)

„S-ar putea spune, dintr-un anumit punct de vedere, că acest timp nu «curge», că nu este o «durată» ireversibilă. Este un timp ontologic prin excelenţă, «parmenidian»: mereu egal cu el însuşi, nu se schimbă şi nici nu ia sfârşit." (SP, p. 62)

„Timpul sacru apare sub forma paradoxală a unui Timp circular, reversibil şi recuperabil, un soi de prezent mitic regăsit periodic cu ajutorul riturilor." (SP, p. 62)

Anul Nou – „Anul era ca un cerc închis: avea un început şi un sfârşit, dar şi posibilitatea de a «renaşte» în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp «nou», «curat» şi «sfânt», adică un timp care nu fusese încă folosit şi uzat." (SP, p. 67)

sărbătoare – „Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic înseamnă reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic, «la începutul începuturilor». Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieşirea din durata temporală «obişnuită» şi reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil şi repetabil la nesfârşit." (SP, p. 61)

istorie sacră – În afara iudaismului, nici o altă religie precreştină n-a valorizat istoria ca manifestare directă şi ireversibilă a lui Dumnezeu în lume, nici

credinţa – în sensul inaugurat de Avraam – ca unic mijloc de salvare." (MVM, p. 123)

„Din punctul de vedere al istoriei religiilor, iudeo--creştinismul prezintă hierofania supremă: *transfigurarea evenimentului istoric în hierofanie.*" (IS, p. 210)

eshatologie – „Eshatologia nu este decât prefigurarea unei cosmogonii a viitorului. Dar orice eshatologie stăruie asupra acestui fapt: creaţia cea nouă nu poate avea loc înainte ca lumea aceasta să fie definitiv abolită." (AM, p. 50)

eterna reîntoarcere – „Când nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordială şi de regăsire a prezenţei tainice a zeilor, *când este desacralizat*, Timpul ciclic devine înspăimântător, semănând cu un cerc care se învârte fără oprire în jurul propriului centru, repetându-se la nesfârşit. (...) Iată, aşadar, ce înseamnă de fapt «eterna reîntoarcere», eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea şi re-crearea sa periodică, adică «Anul-Cosmos» în concepţia primitivă, golită însă de conţinutul religios." (SP, pp. 95-96)

istoricism – „(...) istoricismul apare ca un produs al descompunerii creştinismului, pentru că acordă o importanţă hotărâtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo-creştină), dar *evenimentului istoric ca atare*, negându-i orice posibilitate de a dezvălui o intenţie soteriologică, transistorică." (SP, p. 100)

Hierofanie

„Sacrul (...) se manifestă (...) ca o forţă, ca o putere. Pentru a indica actul manifestării sacrului am propus termenul *hierofanie.* Acest termen e comod pentru că nu implică nici o precizare suplimentară: el nu exprimă nimic altceva decât ceea ce implică etimologic conţinutul său, cu alte cuvinte că sacrul ni s-a arătat, s-a manifestat." (MVM, p. 220)

„S-a arătat în numeroase rânduri şi se cuvine subliniat din nou faptul că orice hierofanie, chiar şi cea mai elementară, reprezintă un paradox. Manifestând sacrul, un obiect oarecare devine *altceva*, fără a înceta însă să fie el *însuşi*, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic." (SP, p. 14)

„Marele mister constă în *faptul că sacrul chiar se manifestă*, căci (...) manifestându-se, sacrul *se limitează*, se «istoricizează»." (MVM, p. 221)

cosmogonie – „(...) *in illo tempore*, zeii ajunseseră la apogeul puterii. *Cosmogonia este manifestarea divină supremă*, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate." (SP, p. 71)

ontofanie – „Cosmosul este de asemenea şi ontofanie, manifestare plenară a Fiinţei. Şi pentru că toate miturile participă într-un anumit fel la tipul mitului cosmogonic (...) urmează că toată mitologia este o ontofanie. Miturile revelează structurile realului şi multiplele moduri de a fi în lume." (MVM, p. 122)

teofanie – „Când un Zeu sau un Erou Civilizator au instituit un comportament (...) ei n-au asigurat numai *realitatea* acestui comportament (...), el este şi teofanie, creaţie divină." (MVM, p. 123)

kratofanie – „Orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forţei. E atât de izbitor acest lucru încât s-a încercat să se stabilească originea Religiei în ideea unei forţe impersonale şi universale, numită după numele său melanezian, *mana*. Această identificare ipotetică a celei mai vechi experienţe religioase cu experienţa *mana* era o generalizare un pic grăbită şi, ştiinţific, destul de puţin întemeiată." (MVM, p. 221)

mana – „(...) obiectele şi oamenii au *mana* pentru că au primit-o de la anumite fiinţe superioare, cu alte cuvinte *fiindcă* participă în mod mistic la sacru şi *în măsura în care* participă la el. (...) Tot ceea ce *este* la un grad superlativ posedă *mana*, adică tot ceea ce îi

apare omului eficace, dinamic, creator, perfect. (...) O kratofanie sau o hierofanie *singularizează* un obiect faţă de celelalte, tot aşa ca insolitul, extraordinarul, noul. Trebuie să remarcăm totuşi: 1) că noţiunea de *mana*, cu toate că se regăseşte şi în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o noţiune universală şi, în consecinţă, ne este greu să o considerăm ca reprezentând prima fază a oricărei religii; 2) că este inexact să se considere *mana* ca o forţă impersonală." (TIR, pp. 31-32)

Arhetip (prototip, model, paradigmă)

„În mod provizoriu, să acceptăm deci ipoteza potrivit căreia cel puţin o anumită zonă a subconştientului este dominată de aceleaşi arhetipuri care domină şi organizează experienţa conştientă şi pe cea transconştientă. Aşa fiind, vom fi îndreptăţiţi să considerăm multiplele variante ale unui complex simbolic (...) ca un şir nesfârşit de «forme» care, în planul variat al visului, mitului, ritului, teologiei, misticii, metafizicii etc., încearcă să «realizeze» arhetipul." (IS, p. 150)

„(...) lumea care ne înconjoară, în care se simt prezenţa şi opera omului, (...) are un arhetip extraterestru, conceput fie ca un «plan», fie ca o «formă», fie pur şi simplu ca un «dublu» existând precis la un nivel cosmic superior. Dar nu totul în «lumea care ne înconjoară» are un prototip de acest fel. De exemplu, regiunile de deşert, locuite de monştri, terenurile necultivate, mările necunoscute pe care nici un navigator n-ar îndrăzni să se aventureze etc. (...) Corespund şi acestea unui model mitic, dar de altă natură: toate aceste regiuni sălbatice, necultivate etc. sunt asimilate Haosului, ele participă încă la o modalitate nediferenţiată, informă, cea de dinaintea Creaţiei." (MER, p. 17)

„Orice ritual are un model divin, un arhetip. (...) la «primitivi» nu numai ritualurile îşi au modelele lor mitice, dar orice activitate îşi dobândeşte eficacitatea

în măsura în care *repetă* exact o acţiune săvârşită la începutul timpurilor de un zeu, un erou sau un strămoş." (MER, p. 26)

„(...) un obiect sau un act nu devine real decât în măsura în care *imită* sau *repetă* un arhetip. Astfel, *realitatea* se dobândeşte exclusiv prin *repetare* sau *participare*; tot ceea ce nu are un model exemplar este «golit de sens», adică lipsit de realitate." (MER, p. 35)

„Pentru el (C.G. Jung – n.n., C.A.), arhetipurile sunt structuri ale inconştientului colectiv. Iar eu foloseam acest cuvânt referindu-mă la Platon şi la Sfântul Augustin. Îi dădeam sensul de «model exemplar» – dezvăluit prin mit şi reactualizat prin rit." (IL, p. 140)

Simbol / imagine

„(...) funcţia simbolului este tocmai să reveleze o realitate totală, inaccesibilă celorlalte mijloace de cunoaştere: coincidenţa contrariilor, de exemplu, atât de bogat şi de *simplu* exprimată de simboluri, nu este *dată* nicăieri în Cosmos şi nu este accesibilă experienţei nemijlocite a omului, nici gândirii logice.

Să ne ferim totuşi să credem că simbolismul se referă numai la realităţile «spirituale». Pentru gândirea arhaică, o asemenea separare a «spiritualului» de «material» nici nu are sens: cele două planuri sunt complementare." (IS, p. 219)

„Diferenţa dintre nivelul unui simbol (...) şi acela al unui rit este de aşa natură, încât niciodată ritul nu va putea revela tot ceea ce revelează simbolul." (TIR, p. 23)

„(...) orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie, şi asupra acestui lucru nu mai e de insistat. Dar ne aflăm adesea în faţa unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obţinute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism." (TIR, p. 339)

„Un simbol religios îşi transmite mesajul chiar dacă nu este perceput în întregime *în mod conştient*, deoarece simbolul se adresează fiinţei omeneşti integrale, nu doar minţii ei." (SP, p. 112)

„(...) un simbolism e independent de faptul că este sau nu mai este înţeles, el îşi păstrează consistenţa în ciuda oricărei degradări şi o păstrează chiar atunci când este uitat." (TIR, p. 348)

„Lumea «vorbeşte», se «revelează» prin simboluri. Nu este vorba despre un limbaj utilitar şi obiectiv. Simbolul nu este o copie a realităţii obiective. El *revelează* ceva mai profund, ceva fundamental. Să încercăm să punem în evidenţă diferitele aspecte, diversele paliere ale acestei revelaţii.

1) Simbolurile pot revela *o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sunt manifeste în planul experienţei imediate* (...);
2) (...) pentru populaţiile primitive, *simbolurile sunt totdeauna religioase,* din moment ce vizează fie ceva *real*, fie o *structură a Lumii* (...);
3) O caracteristică esenţială a simbolismului religios este *plurivalenţa* sa, capacitatea de *a exprima simultan mai multe semnificaţii a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienţei imediate* (...);
4) Capacitatea simbolismului religios de a dezvălui o multitudine de semnificaţii solidare prin structura lor are o consecinţă importantă: simbolul poate *releva o perspectivă care ar permite unor realităţi eterogene să se articuleze într-un ansamblu sau chiar să se integreze într-un «sistem»* (...);
5) Poate că cea mai importantă funcţie a simbolismului religios (...) este *capacitatea lui de a exprima situaţii paradoxale sau anumite structuri ale realităţii ultime imposibil de redat altfel* (...);
6) (...) un simbolism vizează totdeauna o realitate sau o situaţie care angajează direct existenţa umană. Tocmai această dimensiune existenţială deosebeşte şi desparte simbolurile de concepte." (MA, pp. 193-198)

„Dacă spiritul recurge la Imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu şi, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte. (...) Aşadar, *adevărată* este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificaţii, iar nu doar *una singură dintre semnificaţiile ei* sau *unul singur dintre numeroasele ei planuri de referinţă.* A traduce o Imagine într-o terminologie concretă, a o reduce la numai unul dintre planurile ei de referinţă este mai grav decât a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaştere." (IS, p. 19)

„(...) *orice nouă valorizare* [a unei Imagini – n.n., C.A.] *a fost totdeauna condiţionată de structura însăşi a Imaginii*, aşa încât se poate spune despre o Imagine că-şi *aşteaptă* împlinirea sensului." (IS, p. 197)

Coincidentia oppositorum

„Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalităţii poate fi descoperit atât în simbolurile, teoriile şi credinţele referitoare la realitatea ultimă, acel *Grund* al divinităţii, cât şi în cosmogoniile care explică Creaţia prin fragmentarea unei Unităţi primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane şi confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androginului şi riturile de androginizare etc. În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri şi credinţe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depăşesc posibilităţile lor de înţelegere raţională, că *Grund*-ul poate fi înţeles doar ca mister şi paradox, că perfecţiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calităţi şi virtuţi, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine şi de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sunt

modalităţi particulare ale fiinţei, nici situaţii contingente. Într-un cuvânt, aceste mituri, rituri şi teorii implicând *coincidentia oppositorum* îi învaţă pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunţa, fie şi numai pentru câteva clipe, să gândească şi să imagineze divinitatea în termenii experienţei imediate; o astfel de experienţă nu poate percepe decât fragmente şi tensiuni." (MA, p. 75)

Mit/rit

rit – „În linii mari se poate spune că: 1) mitul, aşa cum îl trăiesc societăţile arhaice, constituie istoria faptelor fiinţelor supranaturale; 2) că această istorie este considerată ca fiind absolut *adevărată* (pentru că se referă la nişte realităţi) şi *sacră* (pentru că este opera fiinţelor supranaturale); 3) că mitul se referă întotdeauna la o «creaţie», el povesteşte cum a ajuns un lucru să existe sau cum au luat naştere o comportare, o instituţie, un fel de a munci; acesta e motivul pentru care miturile constituie paradigmele oricărui act omenesc semnificativ; 4) că, având cunoştinţă de mit, cunoaştem «originea» lucrurilor, şi astfel ajungem să le dominăm şi să le manipulăm după bunul nostru plac; nu este vorba de o cunoaştere «exterioară», abstractă, ci de o cunoaştere pe care o «trăim» în chip ritual, fie narând mitul în cursul unei ceremonii, fie efectuând ritualul căruia el îi serveşte drept justificare; 5) se poate spune, în sfârşit, că, într-un fel sau într-altul, «trăim» mitul, în sensul că suntem pătrunşi de puterea sacră, exaltantă a evenimentelor pe care ni le rememorăm şi le reactualizăm." (AM, pp. 18-19)

„(...) un mit, întocmai ca şi simbolurile pe care le evidenţiază, nu dispare niciodată din actualitatea psihică: el îşi schimbă numai aspectul şi-şi camuflează funcţiile." (MVM, pp. 130-131)

ritual – „(...) ritualul suprimă timpul profan, cronologic, şi recuperează timpul sacru al mitului. Redevenim contemporanii isprăvilor pe care zeii le-au săvârşit *in illo tempore.*" (AM, p. 132)

„(...) nu se poate îndeplini un ritual dacă nu i se cunoaşte «originea», adică mitul care povesteşte cum ritualul a fost îndeplinit pentru prima oară." (AM, p. 17)

sacrificiu – „(...) viaţa nu se poate naşte decât dintr-o altă viaţă sacrificată; moartea violentă e creatoare în sensul că viaţa sacrificată se manifestă într-o formă mai strălucită la un alt nivel de existenţă; sacrificiul operează un uriaş transfer: viaţa concentrată într-o persoană depăşeşte această persoană şi se manifestă la scară cosmică sau colectivă. O singură fiinţă se transformă în Cosmos sau renaşte multiplicată în specii vegetale sau diverse rase umane. O «totalitate» vie se dezmembrează şi se dispersează într-o multitudine de forme animate. Cu alte cuvinte, regăsim aici schema cosmogonică bine cunoscută a «totalităţii» primordiale distruse şi fragmentate prin actul creaţiei." (MVM, p. 271)

tabu – „Nu te poţi apropia, fără risc, de un obiect pângărit ori consacrat când te afli în condiţie profană, adică atunci când nu eşti pregătit prin ritual. Ceea ce se numeşte *tabu* – după un cuvânt polinezian adoptat de etnografi – este tocmai această condiţie a obiectelor, acţiunilor sau persoanelor «izolate» şi «interzise» din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu ele. În general, este sau devine *tabu* orice obiect, acţiune sau persoană care posedă, în virtutea modului său de viaţă, sau dobândeşte printr-o ruptură de nivel ontologic o *forţă* de natură mai mult sau mai puţin incertă." (TIR, p. 28)

legendă – „(...) prin modul său propriu de a fi, mitul nu poate să fie particular, privat, personal (...) căci un mit devine un model pentru «lumea întreagă» (...) şi un

model pentru «eternitate». (...) Mitul este asumat de om ca fiinţă totală, el nu se adresează numai inteligenţei sau numai imaginaţiei. Când nu este asumat ca o revelaţie a «misterelor», mitul se «degradează», devine de neînţeles, poveste sau legendă." (MVM, p. 123)

basm – „S-ar putea aproape spune că basmul repetă, pe un alt plan şi cu alte mijloace, scenariul exemplar de iniţiere. Basmul reia şi prelungeşte «iniţierea» la nivelul imaginarului. El nu constituie un divertisment, sau o evaziune, decât pentru conştiinţa banalizată, şi îndeosebi pentru conştiinţa omului modern; în regiunile abisale ale sufletului, scenariile de iniţiere îşi păstrează gravitatea şi continuă să-şi transmită mesajul, să-şi opereze mutaţiile. (...) Ne-am putea întreba deci dacă basmul minunat nu cumva a devenit foarte de timpuriu un «dublet facil» al mitului şi al ritului de iniţiere, dacă nu cumva a avut acest rol de a reactualiza «probele de iniţiere» la nivelul imaginarului şi al oniricului. (AM, p. 189)

Religie / Istoria religiilor

istoria religiilor – „Istoria religiilor nu se ocupă numai de *devenirea istorică* a unei forme religioase, ci, şi asta chiar în mod deosebit, de *structura* ei. Or, structurile religioase sunt atemporale: ele nu sunt obligatoriu legate de timp. Nu avem probe că structurile religioase sunt o creaţie a anumitor tipuri de civilizaţie sau a anumitor momente istorice. Tot ceea ce se poate spune e că predominanţa cutărei sau cutărei structuri religioase e ocazionată sau favorizată de un anumit tip de civilizaţie şi de un anumit moment istoric. În planul istoric importantă este determinarea statistică a acestei frecvenţe. Dar realitatea religioasă este mai complexă: ea depăşeşte planul istoric. (...) Civilizaţiile, societăţile, momentele istorice sunt ocazii de manifestare sau de

predominanţă pentru structurile atemporale. Dar fiind atemporale, structurile religioase nu triumfă niciodată definitiv." (MVM, pp. 265-266)

formă religioasă – „Tocmai această tendinţă către un arhetip, către restaurarea *formei perfecte* – faţă de care un rit, un mit sau o divinitate oarecare sunt simple variante, adeseori destul de palide – face posibilă istoria religiilor. Fără ea, experienţa magico-religioasă ar crea necontenit forme fulgurante şi evanescente de zei, mituri, dogme etc., iar cercetătorul s-ar găsi în faţa unei puzderii de tipuri mereu noi, care nu i-ar îngădui nici o posibilitate de ordonare a faptelor. Dar, o dată «realizată», «istoricizată», forma religioasă tinde să se desprindă de condiţiile ei de timp şi loc şi să devină universală, să-şi regăsească arhetipul. În sfârşit, «imperialismul» formelor religioase victorioase se explică, şi el, prin această tendinţă care determină orice hierofanie sau teofanie să devină «Tot», să epuizeze adică, *ea singură*, manifestarea sacrului, să-şi încorporeze imensa morfologie a sacrului." (IS, p. 151)

religie – „La nivelurile arhaice de cultură, religia menţine «deschiderea» către o lume supraomenească, către lumea valorilor axiologice. Acestea din urmă sunt «transcendente», fiind revelate de fiinţe divine sau de strămoşi mitici. Prin urmare ele constituie valori absolute, paradigme ale tuturor activităţilor omeneşti. După cum am văzut, aceste modele sunt vehiculate de mituri, cărora le revine misiunea de a trezi şi de a menţine conştiinţa unei alte lumi, a lumii celeilalte, a unei lumi divine sau a strămoşilor. Această «altă lume» reprezintă un plan supraomenesc, «transcendent», un plan al *realităţilor absolute*. Aşadar, în experienţa a ceea ce este sacru, în întâlnirea cu o realitate trans-umană, ia naştere ideea că ceva *există cu adevărat*, că există valori absolute, susceptibile de a călăuzi omul şi de a conferi o semnificaţie existenţei omeneşti." (AM, p. 131)

metapsihanaliză – „Întreprinzând studierea omului nu numai ca fiinţă istorică, ci şi ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni – să ne fie iertat cuvântul – o *metapsihanaliză*. Pentru că ar duce la o redeşteptare şi la o redobândire a conştiinţei simbolurilor şi arhetipurilor arhaice – vii sau fosilizate în tradiţiile religioase ale întregii umanităţi. Am riscat termenul *metapsihanaliză*, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmăreşte în primul rând să clarifice conţinutul teoretic al simbolurilor şi al arhetipurilor, să facă transparent şi coerent ceea ce este în ele «aluziv», criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică; aşa cum Socrate, în *Theaitetos* (149 a sq., 161 e), ajuta spiritul să nască ideile pe care acesta le conţinea fără să o ştie, tot astfel istoria religiilor ar putea face să se nască un om nou, mai autentic şi mai complet; căci, prin studierea tradiţiilor religioase, omul modern nu numai că ar redescoperi un comportament arhaic, dar, în plus, ar deveni şi conştient de bogăţia spirituală pe care un astfel de comportament o implică.

Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui şi la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural şi, mai ales, de relativismul istoricist şi existenţialist. Pentru că, după cum vom vedea, omul se opune istoriei chiar atunci când se străduieşte s-o înfăptuiască, chiar atunci când pretinde că nu e altceva decât «istorie». Şi, în măsura în care omul îşi depăşeşte momentul istoric şi dă frâu liber dorinţei de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca fiinţă integrală, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăseşte situaţiile arhetipale. Până şi somnul său şi pornirile sale orgiastice sunt încărcate de o semnificaţie spirituală. Prin simplul fapt că descoperă înăuntrul fiinţei sale ritmurile cosmice – alternanţa zi-noapte sau iarnă-vară, de exemplu –, el ajunge la o înţelegere mai deplină a destinului şi a rostului său.

Tot cu ajutorul istoriei religiilor, omul modern ar putea regăsi simbolismul trupului său, care este un antropocosmos. Ceea ce diversele tehnici ale imaginaţiei, îndeosebi tehnicile poetice, au realizat în acest sens înseamnă aproape nimic în raport cu perspectivele pe care le deschide istoria religiilor. Toate aceste elemente fundamentale încă supravieţuiesc, chiar şi în omul modern; trebuie numai revitalizate şi aduse la nivelul conştiinţei. Redobândind conştiinţa propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic –, omul modern va câştiga o nouă dimensiune existenţială, complet ignorată de existenţialismul şi istoricismul actuale: un fel de a fi autentic şi major, care-l apără de nihilism şi de relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuşi istoriei. Căci şi istoria ar putea să-şi găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiţii umane glorioase şi absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creştinismul existenţa istorică, spre a înţelege în ce fel şi în ce sens ar putea deveni istoria «glorioasă» şi chiar «absolută».

Evident, n-am putea pretinde că studierea raţională a istoriei religiilor trebuie sau poate să se substituie experienţei religioase înseşi – şi cu atât mai puţin experienţei credinţei. Totuşi, maieutica prin intermediul simbolismului arhaic îşi va da roade chiar şi pentru o conştiinţă creştină. Creştinismul a moştenit o foarte veche şi foarte complexă tradiţie religioasă, ale cărei structuri au supravieţuit în interiorul Bisericii, chiar dacă valorile spirituale şi orientarea teologică s-au schimbat. Oricum, nimic din ceea ce în Cosmos constituie o manifestare a Slavei – vorbind în termeni creştini – nu-l poate lăsa indiferent pe credincios.

În sfârşit, studierea raţională a religiilor va pune în lumină un fapt insuficient remarcat până acum: anume că există o logică a simbolului, că cel puţin anumite

grupuri de simboluri se dovedesc coerente, legate logic între ele, că, într-un cuvânt, pot fi exprimate sistematic, pot fi traduse în termeni raţionali. Această logică internă a simbolurilor pune o problemă plină de consecinţe: sunt anumite zone ale inconştientului individual sau colectiv guvernate, şi ele, de *logos* sau avem de a face cu manifestări ale unui transconştient? Întrebarea n-ar putea căpăta răspuns doar prin psihologia abisală, deoarece simbolismele care o exprimă pe aceasta din urmă sunt constituite, de cele mai multe ori, din fragmente disparate şi din manifestări ale unui psihic în criză, dacă nu în regresiune patologică. Pentru a surprinde adevăratele structuri şi funcţii ale simbolurilor, trebuie să ne adresăm inepuizabilului repertoriu al istoriei religiilor." (IS, pp. 43-45)

Homo religiosus

„Pentru *homo religiosus*, esenţialul precedă existenţa. Acest lucru se adevereşte atât pentru omul societăţilor «primitive» şi orientale, cât şi pentru evrei, creştini şi musulmani. Omul este aşa cum este azi pentru că o serie de evenimente au avut loc *ab origine*. Miturile povestesc aceste evenimente şi, făcând acest lucru, îi explică pentru ce şi cum el a fost astfel alcătuit." (AM, p. 87)

experienţă religioasă – (...) experienţa religioasă angajează pe om în totalitatea sa, deci şi zonele profunde ale fiinţei sale. Asta nu vrea să spună că religia se reduce la componentele ei iraţionale, ci, simplu, că se recunoaşte experienţa religioasă aşa cum e: experienţă a existenţei totale care revelează omului modalitatea lui de a fi în lume." (MVM, p. 124)

„Vorbind în general, nu există experienţă religioasă fără intervenţia simţurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserţie a sacrului în mediul cosmic înconjură-

tor, dar hierofania nu aboleşte în nici un fel normalitatea experienţei sensibile." (MVM, pp. 178-179)

iniţiere – „În termeni moderni am putea spune că iniţierea elimină omul natural şi introduce novicele în cultură. Dar pentru societăţile arhaice cultura nu este un produs omenesc, originea sa este supranaturală. Mai mult decât atât, prin cultură omul restabileşte contactul cu lumea Zeilor şi a altor Fiinţe Supranaturale şi împărtăşeşte energiile lor creatoare." (NM, pp. 13-14)

„În general, istoria religiilor distinge trei mari categorii sau tipuri de iniţiere. Prima categorie cuprinde ritualurile colective prin care se realizează trecerea de la copilărie sau adolescenţă la vârsta adultă şi care sunt obligatorii pentru toţi membrii unei societăţi. Literatura etnologică numeşte aceste ceremonii «rituri de pubertate», «iniţiere tribală» sau «iniţiere într-o clasă de vârstă».

Celelalte două categorii de iniţiere se deosebesc de prima prin faptul că nu sunt obligatorii pentru toţi membrii comunităţii şi că majoritatea sunt practicate individual sau în grupuri relativ mici. A doua categorie include toate tipurile de rituri de acces într-o societate secretă, într-un *Bund* sau într-o confrerie. Aceste societăţi secrete sunt rezervate unui singur sex şi păstrează secretele cu o stricteţe împinsă până la gelozie. Majoritatea sunt comunităţi de bărbaţi şi se constituie în frăţii secrete (*Männerbünde*), dar există şi societăţi secrete de femei. La nivelul culturilor primitive, societăţile accesibile ambelor sexe sunt extrem de rare; când există, ele reprezintă de obicei un fenomen de degenerare. Dar în lumea antică mediteraneană şi în Orientul Apropiat misterele erau accesibile ambelor sexe; deşi sunt de tip diferit, putem include misterele greco-orientale în categoria frăţiilor secrete.

În sfârşit, există şi o a treia categorie de iniţiere, care caracterizează vocaţia mistică, adică – la nivelul religiilor primitive – vocaţia vraciului (*medicine man*)

sau a şamanului. O caracteristică a acestei categorii constă în importanţa acordată experienţei personale. În mare, se poate spune că aceia care se supun probelor tipice categoriei a treia de iniţiere sunt destinaţi – voluntar sau involuntar – participării la o experienţă religioasă mai intensă decât cea accesibilă restului comunităţii. Am spus «voluntar sau involuntar» pentru că un membru al comunităţii poate să devină *medicine man* sau şaman nu numai ca urmare a hotărârii personale de a dobândi puteri religioase (procesul numit «căutare»), ci şi prin vocaţie («chemare»), adică pentru că este *forţat* de Fiinţe Supranaturale să devină vraci sau şaman." (NM, p. 16)

regressus ad uterum – „(...) *regressus ad uterum* se execută cu scopul de a face ca recipiendarul să se nască la un nou mod de a fi, sau să fie regenerat. Din punctul de vedere al structurii, întoarcerea la matrice corespunde cu regresiunea universului la starea „haotică" sau embrionară. Bezna prenatală corespunde nopţii premergătoare creaţiei şi beznei din coliba unde are loc iniţierea." (AM, p. 76)

„(...) două tipuri de iniţiere prin *regressus ad uterum* – să le numim tipul uşor şi tipul dramatic. În primul, accentul cade pe misterul naşterii iniţiatice. În tipul dramatic, tema noii naşteri este însoţită, şi uneori dominată, de ideea potrivit căreia, ca probă iniţiatică, trebuie să implice riscul morţii. (...) Ceea ce caracterizează toate formele acestei întoarceri periculoase în uter este faptul că Eroul o întreprinde ca om viu şi ca adult – adică, nu moare şi nu revine la stadiul embrionar." (NM, pp. 69-70)

anabasis (ascensiune) – „(...) oricare ar fi conţinutul şi valoarea acordată experienţei ascensionale în multiplele religii în care «zborul» şi ascensiunea joacă un rol important, cele două note esenţiale (...) subzistă întotdeauna: transcendenţa şi libertatea, obţinute şi

una şi alta printr-o ruptură de nivel şi semnificând o mutaţie ontologică a fiinţei umane." (MVM, p. 206)

catabasis (coborâre, descensus ad inferos) – „Dar, dacă pătrunderea în burta monstrului echivalează cu coborârea în Infern, printre tenebre şi morţi, adică dacă ea simbolizează atât regresia în Noaptea cosmică cât şi în tenebrele «nebuniei» în care orice urmă de personalitate se dizolvă, dacă ţinem seamă de toate aceste omologări şi de corespondenţa între Moarte-Noaptea cosmică – nebunie-regresie la o condiţie embrionară, atunci se înţelege de ce Moartea simbolizează şi Înţelepciunea, de ce morţii sunt omniscienţi şi cunosc viitorul, de ce vizionarii şi poeţii îşi caută inspiraţia pe lângă morminte; şi, pe un alt plan de referinţă, se înţelege de ce viitorul şaman, înainte de a deveni un înţelept, trebuie să cunoască «nebunia» şi să coboare printre tenebre, de ce creativitatea e în legătură cu o anumită nebunie sau orgie, solidare cu simbolismul morţii şi al tenebrelor. (...) Tocmai în perioada segregaţiei – adică în timpul în care sunt consideraţi a fi dispăruţi în burta monstrului sau în Infern – neofiţii sunt instruiţi în tradiţiile secrete. (...) Veritabila ştiinţă, cea transmisă de mituri şi simboluri, nu este accesibilă decât în cursul sau în urma unui proces de regenerare spirituală realizată de moartea şi reînvierea iniţiatică." (MVM, p. 306)

credinţă – „(...) credinţa creştină e legată de o revelaţie *istorică*: numai manifestarea lui Dumnezeu în Timp asigură în ochii creştinului validitatea Imaginilor şi a simbolurilor." (IS, p. 199)

„Sacrificarea lui [Isaac] de către Avraam, cu toate că seamănă formal cu toate sacrificiile de nou-născuţi din lumea paleo-semită, se diferenţiază esenţialmente prin conţinut. Atunci când pentru toată lumea paleo-semită un asemenea sacrificiu, în ciuda funcţiei sale religioase, era numai un obicei, un rit a cărui semnificaţie era

perfect inteligibilă, în cazul lui Avraam este *un act de credinţă*. Avraam nu înţelege pentru ce i s-a cerut acest sacrificiu, şi totuşi el îl îndeplineşte pentru că Dumnezeul lui i l-a cerut. Prin acest act, în aparenţă absurd, Avraam întemeiază o nouă experienţă religioasă, *credinţa*." (MER, p. 84)

moartea – „Moartea este, bineînţeles, un sfârşit – dar un sfârşit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existenţă ca să se poată accede la un altul. Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic şi în acelaşi timp un ritual de trecere, întocmai ca naşterea sau iniţierea." (MVM, p. 159)

„În scenariul riturilor iniţiatice, «moartea» corespunde întoarcerii temporare în Haos; aşadar, este expresia paradigmatică a *sfârşitului unui mod de a fi* – cel al ignoranţei şi iresponsabilităţii copilului. Moartea iniţiatică face posibilă *tabula rasa* pe care vor fi înscrise revelaţiile succesive destinate formării unui om nou." (NM, pp. 11-12)

extazul – „(...) *in illo tempore* ascensiunea nu se făcea «în spirit», ci în corp. Starea «spirituală» semnifică deci o cădere în comparaţie cu situaţia anterioară în care extazul nu era necesar pentru că *nu exista posibilitatea separării între suflet şi corp, adică nu exista moartea*. Apariţia Morţii a frânt unitatea omului integral, separând sufletul de corp, limitând supravieţuirea numai la principiul «spiritual». Cu alte cuvinte, pentru ideologia primitivă, *experienţa mistică* actuală este inferioară *experienţei sensibile a omului primordial*." (MVM, pp. 197-198)

suferinţa – „(...) pentru orice societate tradiţională, suferinţa are o valoare rituală pentru că tortura este săvârşită de fiinţele supraumane şi are ca scop transmutarea spirituală a victimei. Tortura este şi ea o expresie a morţii iniţiatice. A fi torturat înseamnă a fi tăiat în

bucăţi de demonii-maeştri ai iniţierii, cu alte cuvinte, a fi ucis prin dezmembrare." (MVM,. p. 291)

imaginaţie – „«A avea imaginaţie» înseamnă a te bucura de o bogăţie interioară, de un flux neîntrerupt şi spontan de imagini. Dar spontaneitate nu înseamnă invenţie arbitrară. Etimologic, «imaginaţie» este solidar cu *imago*, «reprezentare, imitare», şi cu *imitor*, «a imita, a reproduce». De data aceasta, etimologia trimite atât la realităţi psihologice, cât şi la adevărul spiritual. Imaginaţia *imită* modele exemplare – Imaginile –, le reproduce, le reactualizează, le repetă la nesfârşit. A avea imaginaţie înseamnă a vedea lumea în totalitatea ei; căci puterea şi menirea Imaginilor constau în faptul că *arată* tot ce rămâne refractar conceptului." (IS, p. 25)

vis – „(...) există o continuitate între universurile onirice şi mitologice, tot aşa cum există omologarea între Figuri şi Evenimente ale miturilor şi personaje şi evenimente ale visurilor. S-a mai dovedit în acelaşi timp cum categoriile spaţiului şi timpului sunt modificate, în vis, într-un fel care aminteşte într-o anumită măsură abolirea timpului şi spaţiului în mit. Chiar mai mult: s-a remarcat că visele şi alte procese ale inconştientului sunt însoţite de o «aură religioasă». (...) Omologarea între personajele şi evenimentele unui mit şi ale unui vis nu implică identitatea lor funciară. Trebuie mereu repetat acest truism, căci există totdeauna tendinţa de a explica universurile spirituale prin reducerea lor la o «origine» prespirituală." (MVM, p. 124)

elite religioase – „În societăţile aflate în stadiul etnografic, experienţa mistică este în general apanajul unei clase de indivizi care, indiferent de numele pe care îl poartă, sunt *specialişti ai extazului*. Şamanii, *medicine-men*, magicienii, vracii, extaticii şi inspiraţii de toate felurile se disting de restul comunităţii prin intensitatea experienţei lor religioase: ei trăiesc sacrul într-o manieră mai profundă şi mai personală decât

ceilalţi. În majoritatea cazurilor se singularizează printr-un comportament insolit, prin stăpânirea unor puteri oculte, prin raporturi personale şi secrete cu fiinţele divine sau demoniace, printr-un gen de viaţă, îmbrăcăminte, insigne şi idiomuri care nu sunt decât ale lor. S-a căzut de acord ca aceşti indivizi să fie consideraţi ca echivalentul, la «primitivi», al unei elite religioase şi al misticilor altor culturi mai evoluate." (MVM, p. 178)

societăţi primitive – „(...) acele grupări umane în care mitul se întâmplă să fie chiar fundamentul vieţii sociale şi culturale." (MVM, p. 127)

V. Epilog

Întoarcerea din Paradis

Cristian Bădiliţă

Cartea a VII-a a *Republicii* lui Platon începe cu celebra alegorie a peşterii, pe care Socrate o desfăşoară înaintea tovarăşului său de vorbă, Glaucon. Ne vom opri asupra câtorva momente! Locuitorii peşterii platoniciene stau legaţi fedeleş cu lanţurile pasiunilor, cu spatele la un foc mereu aprins şi cu faţa spre un zid pe care se reflectă tot felul de umbre mişcătoare; e vorba, cum ne amintim, de umbrele unor obiecte socotite reale, pe care nişte personaje misterioase (introduse în scenă de Platon fără nici un fel de prezentare) le poartă când într-o parte, când într-alta. Bieţii oameni, pironiţi cu ochii de peretele mincinos, trăiesc ei înşişi ca nişte umbre într-un fel de Hades terestru. Cineva însă se îndură, la un moment dat, de unul dintre ei şi-l dezleagă. Apoi îl pune să privească obiectele reale, să le compare cu umbrele lipsite de noimă, în sfârşit, să vadă focul dinspre care vine lumina cea adevărată. Îi e greu omului nostru neanderthalian să se dezmeticească, să intre într-un nou regim, într-o nouă condiţie, am zice chiar într-un nou regn. Totuşi, încet-încet, lucrurile prind contur: privirea urmează o gradaţie calitativ ascendentă, clar descrisă de Socrate: de la umbre se trece la obiecte, apoi la focul din cavernă, apoi la cerul înstelat (deci cerul nocturn) şi abia la sfârşit la lumina soarelui şi la soarele însuşi. Unul din locurile comune ale Antichităţii este tocmai acesta, al pedagogiei prin suferinţă, pedagogie rezumată în proverbul grec *mathemata = pathemata*. Omul cavernei platoniciene se luminează printr-o suferinţă tot mai sporită. Ca şi cum, cu fiecare pas spre lumina soarelui, spre Binele suprem, un rând de piele i-ar fi jupuită de pe trup, de fapt, de pe sufletul închis în mormântul trupului.

O dată luminat însă, o dată ajuns la *epopteia*, la contemplarea Binelui solar, el trebuie să se întoarcă în cavernă pentru a aduce şi celorlalţi, confraţilor întru ignoranţă, vestea despre lumea de dincolo, adevărată. Pentru Platon, acest gest nu ţine de libertatea insului luminat, ci de o obligaţie strictă faţă de stat. A te întoarce la chin şi a-i ajuta pe semeni să ajungă acolo unde tu ai avut privilegiul să ajungi înaintea lor e, în fond, pentru Platon, o datorie obştească. Aici însă nu mă interesează atât valoarea gestului respectiv, cât faptul că el este luat în discuţie, ba încă mai mult, socotit *obligatoriu.* Filozoful, după atingerea punctului maxim al cunoaşterii, după contemplarea Binelui suprem, se întoarce în Hades spre a-şi ghida semenii spre lumină. *Gestul întoarcerii* vrem să-l scoatem în evidenţă şi să-l proiectăm în mai multe ipostaze culturale. Prima a fost aceea a Greciei, printr-un fragment platonician. A doua va fi a Indiei budiste. A treia, asupra căreia voi stărui şi care, de fapt, formează miezul textului de faţă, e a monahismului creştin egiptean.

Figura emblematică a budismului *mahāyāna* (marele vehicol) este aceea a lui *bodhisattva*[1]. Literal, cuvântul se traduce prin *fiinţă de iluminare*, deci „fiinţă iluminată, care a atins iluminarea". În *Abhidharmakośa*, un tratat târziu al misticii budiste[2], ni se spune că obţinerea iluminării e un lucru extrem de anevoios şi că puţini se încumetă pe această cale. Iar dintre aceştia, încă şi mai puţini ajung până la ultima treaptă, a eliberării, a smulgerii complete din mrejele ignoranţei. Căci pentru ajungerea la iluminarea supremă „e nevoie de o imensă acumulare de cunoştinţe şi de virtuţi, de acte eroice nenumărate (într-adevăr, în tibetană *bodhisattva* se traduce prin *Fiinţă Eroică*), de-a lungul a trei *kalpa* incomensurabile". Mai departe, textul ne oferă o descriere a adevăratei raţiuni a călugărului de a se osteni atâta vreme întru dobândirea Iluminării: „Am putea înţelege ca *bodhisattva* să caute Iluminarea, atât de greu de atins, dacă această Iluminare ar fi singurul mijloc de a ajunge la eliberare; dar nu e defel aşa. De ce dar se înhamă el la o asemenea corvoadă nesfârşită? Pentru binele celorlalţi; pentru că ei (*bodhi-*

sattva) vor să-i salveze şi pe alţii din vâltoarea suferinţei"[3]. Astfel, budismul *mahāyāna* impune un nou ideal uman, total diferit de cel al Vechii Şcoli de Înţelepciune[4], anume *Arhat*. *Arhat*-ul Vechii Şcoli e reprezentat ca un solitar distant şi inaccesibil, o fiinţă ruptă complet de lumea devenirii, oarecum semeţ, eliberat de toate legăturile eului şi ale semenilor. Etimologic, numele pare să-i vină de la *arhati*, „a fi vrednic de..."[5]. Cel ce devine *arhat* a rupt orice legătură cu „Cele Trei Lumi" (a dorinţelor senzuale, a formei şi cea fără formă). Ajunge la o stare vecină cu acea *apatheia* stoică preluată şi de tradiţia monahală creştină. Nimic nu-l atinge, nu-l vexează sau măguleşte. Devenirea este, în ochii lui, omogenă, indistinctă: „aurul valorează tot atât cât un pumn de ţărână", „cerul şi palma unei mâini sunt identice în ochii lui". El „rămâne rece (în mijlocul primejdiei) ca lemnul de santal parfumat în faţa toporului care-l despică"[6]. Numai Buddha îl depăşeşte. Ceilalţi muritori însă rămân undeva departe, în urma lui, într-o părăsire dispreţuitoare şi totală.

Dimpotrivă, *bodhisattva*, cuprins de compasiune, recoboară, din paradisul iluminării sale, în mijlocul semenilor. Din punct de vedere teologic, doctrinar, modelul *arhat*-ului se susţine pe două elemente ireconciliabile: pe de o parte, eliberarea este văzută ca extincţie a Sinelui; pe de altă parte, faptul că cel eliberat se rupe total de lume, faptul că eliberarea lui înseamnă deci negare a oricărei relaţii cu lumea, ne obligă să vedem în ea o altă formă, ceva mai subtilă, deci mai perversă de afirmare a propriului Sine. Altfel spus, obţinând *nirvāṇa* doar pentru sine, *Arhat* se delimitează, implicit, de restul lumii, rămânând aşadar într-o opoziţie ontologică. Prin altruism, prin compasiune, *bodhisattva* încearcă să depăşească această opoziţie: „Ei nu vor să atingă propria lor *nirvāṇa*. Dimpotrivă, deşi au străbătut lumea atât de dureroasă a existenţei, deşi dornici să ajungă la Iluminarea supremă, totuşi ei nu tremură înaintea naşterii-şi-a-morţii. Ei au purces la drum în folosul lumii, întru fericirea lumii, din milă pentru lume. Au hotărât aşa: noi vrem să devenim un adăpost pentru oameni, un refugiu, locul lor de odihnă, mângâ-

ierea lor de pe urmă, insulele lumii, luminile ei, călăuzele lumii şi mijlocul prin care ea să se mântuiască"[7].

Deopotrivă ascet şi ghid sau îndrumător spiritual, *bodhisattva* încarnează paradoxul budist. Pe de o parte, urmărind iluminarea, deci trăind după canoanele înţelepciunii (*praj-ñā*), el urmăreşte obţinerea unei ruperi totale de lume, care este, prin esenţă, devenire; pe de altă parte, însă, dorind să-şi salveze semenii, el revine mereu în lume, se reinserează ciclului devenirii. *Bodhisattva* e într-un fel zeul cu două rezidenţe. El face naveta *Nirvāṇa-dharma*, vindecându-se pe sine, dar vindecându-se cu ajutorul celor nevindecaţi. Ştie că vindecarea solitară nu poate fi decât o proastă sau o falsă vindecare. Iluzie ce stă mereu la pândă.

*

În continuare mă voi opri asupra câtorva texte din monahismul egiptean, care vin să împlinească oarecum imaginea filozofului din alegoria platoniciană şi pe cea a înţeleptului budist. Personajul textelor la care mă voi referi este Macarie, supranumit şi „cel Mare" sau „Egipteanul", întemeietorul comunităţii de la Scete. Printre povestirile despre viaţa şi aventurile lui duhovniceşti apare şi aceea a descoperirii paradisului terestru. Am întâlnit această povestire în trei surse: în *Cercetare asupra călugărilor din Egipt (Historia Monachorum in Aegypto)*[8], în *Istoria lausiacă* a lui Palladios (ambele din secolul al V-lea) şi în *Viaţa lui Macarie din Scete* redactată în coptă, un text târziu, de prin secolul al VIII-lea. Cele trei versiuni diferă între ele. Voi lua ca text de bază pe cel din *Historia Monachorum in Aegypto*[9], propunându-mi ca, acolo unde intervin elemente inedite, să implic şi celelalte două versiuni.

Aşadar se povesteşte că Macarie, după un post îndelungat şi multă rugăciune, a cerut lui Dumnezeu să-i arate paradisul pe care Iannes şi Iambres îl plantaseră (*euphyteusan*) în deşertul Egiptului ca replică (*antitypon*)[10] a paradisului ceresc, adevărat (*alethinou paradeisou*). Nu ni se spune cine sunt cele două personaje. Ele sunt menţionate însă în alte texte, la care am făcut apel, pentru

a le reconstitui câteva elemente biografice[11]. Se pare că figurile lor apar în perioada celui de-al doilea Templu şi sunt legate de câteva episoade ale Exodului. Iannes şi Iambres, fraţi de sânge, ar fi fost căpeteniile magicienilor care, prin replici prompte, anulau efectul produs asupra faraonului de către vrăjitoriile lui Moise (*Exod*, 7, 11-22; 8, 3, 14-15; 9, 11). În literatura rabinică, pe seama lor e pus episodul ridicării viţelului de aur şi cel al întoarcerii poporului lui Israel de la faţa lui Dumnezeu. Amestecaţi printre evreii fugiţi din Egipt, Iannes şi Iambres i-ar fi corupt cu vrăji malefice. Numele lor apar în *2 Timotei*, 3, 8. Pavel îl avertizează pe tânărul Timotei de existenţa profeţilor mincinoşi, care, departe de a cunoaşte sau trăi în adevăr, dar pretinzând că deţin adevărul, se folosesc de vorbe vrăjitoreşti, precum Iannes şi Iambres, şi sucesc minţile femeiuştilor pline de păcate. În *Evanghelia lui Nicodim* (V, 1), minunile făcute de Isus sunt puse în balanţă cu minunile magicienilor de la curtea faraonului: „Dacă – spune Nicodim însuşi – minunile lui (ale lui Isus) sunt de la Dumnezeu, ele vor rămâne, iar dacă sunt de la om, ele se vor destrăma. Doar şi Moise, când a fost trimis de Dumnezeu în Egipt, a făcut multe minuni poruncite de Dumnezeu înaintea faraonului. Şi erau acolo doi slujitori ai faraonului, Iannes şi Iambres, care făceau, şi ei, ca şi Moise, nu puţine minuni, aşa încât egiptenii îi socoteau aproape zei. Dar fiindcă minunile lor nu veneau de la Dumnezeu, au pierit şi ei şi toţi cei care credeau în ei"[12]. După ce au fost însă învinşi de Moise, cei doi fraţi au părăsit, cu o întreagă avere, curtea faraonului şi au construit în pustiu o grădină, un *paradeisos*, unde se pare că au şi fost îngropaţi. De altfel, în relatarea lui Palladios, locul este numit *kepotaphion*, adică „mormânt-grădină".

Dar să continuăm povestea aventurii lui Macarie! După trei săptămâni de rătăcire prin pustie, nemâncat şi ajuns la capătul puterilor, bietul Macarie e cuprins de slăbiciune, leşină şi un înger îl poartă în zbor până la poarta grădinii atât de mult dorite. Paradisul lui Iannes şi Iambres e păzit de jur împrejur de o ceată înspăimântătoare de demoni. Accesul nu pare deloc uşor. Textul ne spune că e vorba

de un „ţinut enorm" care „avea o întindere uriaşă". În ciuda cordonului de pază al demonilor, Macarie reuşeşte, cu ajutorul rugăciunilor, să pătrundă înăuntru, unde întâlneşte doi „bărbaţi sfinţi" (*andras hagious*), care, şi ei, la rândul lor, ajunseseră aici urmând aceeaşi cale (*ton auton tropon*), cu foarte multă vreme în urmă. Primul lucru pe care-l fac, după ce-şi dau îmbrăţişarea de salut, e să rostească împreună o rugăciune. Semn de reîntregire şi de recunoaştere a apartenenţei la aceeaşi credinţă. Apoi, cei doi sfinţi bărbaţi spală picioarele noului venit şi-l ospătează cu fructe din paradis (*ton karpon tou paradeisou*). Gustând din aceste fructe, într-o replică perfectă la istoria din *Cartea Genezei*, Macarie e ispitit. Gândul care-l încearcă este să-i aducă pe toţi fraţii întru călugărie în paradisul lui Iannes şi Iambres. Ceea ce-l uimeşte şi-l încântă sunt mai cu seamă dimensiunea uriaşă şi aspectul felurit al roadelor din jur (*thaumazon epi tois karpois megalois kai pampoikilois ousin*). Muşcând din ele, gândul îl poartă către cei care se nevoiesc în pustia Scete şi care ar merita, poate, o soartă mai fericită, de pildă aceea a sfinţilor bărbaţi ce-l găzduiesc acum. Astfel că, după şapte zile, Macarie cere îngăduinţa să meargă să-şi aducă fraţii. Cei doi îl avertizează că va fi imposibil: drumul e întortocheat, iar demonii mişună peste tot. Mai bine să renunţe. Nimic de făcut însă. Gândul ascetului nu poate fi schimbat. Şi apoi, ne spune textul, „era sătul să mai rămână acolo". Aşadar pleacă spre ţinutul locuit, ducând cu sine, drept mărturie, câteva fructe uriaşe, cum nu se mai văzuseră pe pământ. Mai luase şi o legătură de frunze de palmier pentru a-şi marca drumul în aşa fel încât, la a doua venire, să nu mai întâmpine nici o greutate. Din loc în loc lăsa câte o frunză, în semn de bornă pe drumul paradisului. La un moment dat însă, frânt de oboseală, adoarme, iar la trezire are neplăcuta surpriză de a găsi la căpătâi frunzele de palmier adunate grămadă. Totuşi nu deznădăjduieşte: „Dacă Dumnezeu vrea, nimeni nu se poate opune întoarcerii noastre laolaltă în paradis." Ajuns la Scete, începe să arate fructele nemaipomenite tuturor celor ce-i ieşeau în cale sau celor care-l vizitau. Nu era extraordinar? Paradisul

se afla atât de aproape... la numai trei săptămâni de mers pe jos. De ce să se chinuiască atât, când fericirea, liniştea şi bunul trai se aflau alături? Fraţii însă nu se lasă contaminaţi de entuziasmul lui Macarie. Văzând că nu are de gând să se potolească, se adună cu toţii la sfat şi dau următorul verdict: „Oare paradisul acela nu a fost zămislit ca ucigaş (*ep' olethroi*) al sufletelor noastre? Căci dacă ne vom bucura acum de el, înseamnă că ne-am primit bunurile pe pământ. Aşadar ce răsplată vom mai primi după aceea, când vom ajunge la Dumnezeu, şi pentru ce virtuţi vom mai fi răsplătiţi?"

Cu aceste vorbe, ne spune textul, părinţii îl conving pe Macarie să-şi ia gândul de la paradisul lui Iannes şi Iambres.

Versiunea din *Viaţa coptă* e mai restrânsă şi fără prea multe elemente inedite. Cei doi bărbaţi locuiesc aici pe o insulă (insula paradisiacă), într-o comuniune desăvârşită cu animalele şi oamenii din împrejurimi, socotiţi îndeobşte foarte violenţi. Datorită rugăciunilor făcute de ei zi şi noapte, lumea însăşi se bucură de un destin, dacă nu fericit, măcar scutit de catastrofe. În schimb, capitolul din *Istoria lausiacă* creează o atmosferă cu totul aparte, antinomică. Avem aici de a face cu un „paradis în destrămare", un antiparadis invadat de demoni. În mijloc, un puţ părăsit, cu o găleată de bronz şi un lanţ de fier, roase de vreme. Iar fructele – goale pe dinăuntru şi uscate de soare. Macarie nu se întâlneşte, evident, cu nimeni şi, după ce s-a convins de deşertăciunea paradisului terestru, se întoarce la chilia nevoinţelor călugăreşti.

În fapt, toate versiunile vor să spună, în diversitatea lor, unul şi acelaşi lucru. Nimeni nu are acces sau nu are dreptul să acceadă la paradis ***în această lume*** şi ***în această viaţă*** în mod definitiv. Două motive pot fi amintite. Primul ţine de mântuirea şi răsplata personală. Călugării scetioţi l-au invocat împotriva ispitirii lui Macarie. Al doilea, care atinge etica filozofului lui Platon şi pe a înţeleptului budist, ţine de funcţia kerygmatică, pedagogică şi mystagogică a monahului înduhovnicit. Parabola povestită adineaori îşi are pandantul teoretic în omiliile pseudo-macariene[13]. Ne

mulţumim cu un singur citat. Sufletul înduhovnicitului, ni se spune în *Omilii*, poate ajunge încă din timpul vieţii în paradis. Dar sălăşluirea lui acolo nu este de durată. După ce gustă lumina şi dulceaţa nemuririi, el se întoarce din nou printre cei imperfecţi, nedesăvârşiţi. Până la sfârşitul trupesc, locul lui se află aici: „Omul trebuie să urce douăsprezece trepte până să ajungă la desăvârşire. La un moment dat, el reuşeşte să atingă măsura aceasta şi să dobândească desăvârşirea. (...) *Căci dacă omul ar avea mereu înaintea ochilor minunăţiile ce i-au fost revelate şi pe care le-a experimentat, el n-ar mai fi în stare să-şi împlinească slujba cuvântului şi toate celelalte slujbe*"[14]. Ţintuit aşadar pe culmile extazului, înduhovnicitul n-ar avea nici chef, nici vreme pentru ceilalţi. De aceea Dumnezeu a rânduit ca înfruptarea lui din paradis să fie momentană şi intermitentă.

Întoarcerea din paradis este, cum vedem, imperativul moral al înduhovniciţilor de pretutindeni. Relee între cer şi pământ, între Ierusalimul ceresc şi cel pământesc, paradoxuri vii, niciodată descifrate sau descifrabile, ei dau legea verticalităţii lumii.

*

Am scris acest text-parabolă în memoria lui Mircea Eliade. Dacă mântuirea omului modern, după propria-i învăţătură şi credinţă, stă în cultură, dacă sacrul s-a refugiat în cărţi, atunci daţi-mi voie să văd în Eliade ultima încarnare a iluminatului întors din paradis. Citindu-l, să ne pătrundem de aroma rodiei pe care o adusese, din acelaşi loc, cu multă vreme în urmă, abba Macarie.

18 mai 1996

Note

II. Despre opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade

Julien Ries – Orizontul iudeo-creştin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit şi istorie

1. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*; 1. *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, pp. 175-198; 348-370; trad. rom. Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, 1991, pp. 165-188; 330-351; 2. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, pp. 239-266; 316-344; 345-376; trad. rom. pp. 227-253; 302-330; 331-361.
2. D. Dubuisson, *Mythologies du XX^{e} siècle* (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade), Lille, Presses Universitaires, 1993. În text, *Mitologii*.
3. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 152-166; trad. rom. Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, in *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, 1991, pp. 79-86.
4. *Ibidem*, pp. 161-165; trad. rom. pp. 84-86.
5. M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 220-227; trad. rom. Alexandra Beldescu, Humanitas, pp. 202-213.
6. *Ibidem*, p. 224; trad. rom. p. 210.
7. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 197-211; trad. rom. Paul G. Dinopol, Ed. Univers, 1978, pp. 152-163.
8. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971; trad. rom. Cezar Baltag, Humanitas, 1994.
9. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, p. 137.; trad. rom. Brînduşa Prelipceanu, Humanitas, 1995, p. 140.

Juan Martín Velasco – Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui M. Eliade în ştiinţa religiilor

1. *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 124; trad. rom. Cezar Baltag, Humanitas, 1994, p. 95.
2. *Ibid.*, pp. 8-12, 29; trad. rom. pp. 5-11, 20, 23; *Fragments d'un Journal II, 1970-1978*, Paris, Gallimard, 1981, p. 138. Cu privire

la aspectele metodologice ale operei lui Eliade se poate consulta D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, Cristiandad, 1985.

3. *Fragments d'un Journal II, 1970-1978*, Paris, Gallimard, 1981.
4. *El chamanismo y las téchnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 9-18; trad. rom. Brînduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Humanitas, 1997, pp. 7-16.
5. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, P. Geuthner, 1936; *Techniques du yoga*, Paris, Gallimard, 1948; *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1954; traducere castiliană *Yoga, immortalidad y libertad*, Buenos Aires, Ediciones Leviatan, 1957; *Patanjali et le yoga*, Paris, Seuil, 1965.
6. *El chamanismo y las téchnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
7. Cf., de exemplu, *Religions australiennes*, Paris, Payot, 1972; *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, Madrid, Cristiandad, 1985 (trad. rom. Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1980).
8. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-1983, 4 vol.; trad. rom. Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, 1991, I-III.
9. Cf. mai ales *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974; trad. rom. Mariana Noica, Humanitas, 1992; *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Labor, 1983; trad. rom. Brînduşa Prelipceanu, Humanitas, 1995.
10. Cf. *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975; trad. rom. Mihaela Grigore Paraschivescu, Humanitas, 1995.
11. P. Ricoeur, in *Mircea Eliade. Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1978, pp. 276-278.
12. *Fragments d'un Journal I*, Paris, Gallimard, p. 473.
13. *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 248; trad. rom. Alexandra Cuniţă, Humanitas, 1995, p. 183.
14. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Labor, 1983, p. 137; trad. rom. Brînduşa Prelipceanu, Humanitas, 1995, p. 140.
15. *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 257; trad. rom. cit., p. 193.
16. *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 13-14; trad. rom. Alexandra Beldescu, Humanitas, 1994, p. 15.
17. *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, pp. 244-275; trad. rom. cit., pp. 181-203.
18. *Ibid.*, p. 268; trad. rom. cit., p. 198.
19. *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957; *El mito del eterno retorno. Arquetipo y repetición*, Madrid, Alianza, 1982; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
20. Cf. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 31; trad. rom. Paul G. Dinopol, Ed. Univers, 1978, pp. 18-19.

Natale Spineto – Mircea Eliade şi redescoperirea gândirii simbolice

1. M. Eliade, R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens?, Correspondance 1926-1959*, Paris, 1994, p. 204.
2. *Traité d'histoire des religions* (THR), Paris, 1949, p. 11; trad. rom. Mariana Noica, Humanitas, 1992, p. 15.
3. P. Angelini (ed.), *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, Instituto Universitario Orientale, Dip. di Scienze sociali, 3, 1989, 3-4, pp. 163-216.
4. *Méphistophélès et l'androgyne* (MA), Paris, 1962, p. 238; trad. rom. Alexandra Cuniţă, Humanitas, 1995, p. 181.
5. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (IS), Paris, 1952, p. 9; trad. rom. Alexandra Beldescu, Humanitas, 1994, p. 11.
6. *Ibid.*, p. 10; trad. rom. cit., p. 12.
7. *Ibid.*, p. 16; trad. rom. cit., p. 19. Putem regăsi exemplul, ca şi critica psihanalizei pe care o întreprinde Eliade, în opera lui C.G. Jung, care insista asupra necesităţii de a interpreta „dorinţele incestuoase, atât ale copiilor, cât şi ale adulţilor, în mod simbolic, în măsura în care o aspiraţie umană universală (...). E vorba de întoarcerea la starea paradisiacă primordială a inconştientului." (J. Jacobi, *Complexe, archétype, symbole* (1957), Neuchatel, 1961, p. 78).
8. IS, p. 16, n. 4; trad. rom. cit., p. 18, n. 4.
9. Asupra consideraţiilor lui Eliade despre Freud şi Jung şi, în general, despre rolul psihologiei în opera eliadiană, trimitem la eseul nostru *Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, in *Annali dell'Università di Ferrara*, Sez. III, Filosofia, 21, 1994.
10. IS, p. 9; trad. rom. cit., p. 11; MA, p. 238; trad. rom. cit., p. 181.
11. MA, pp. 239-240; trad. rom. cit., p. 182.
12. MA, p. 251; trad. rom. cit., p. 194. Cum scrie Michel Meslin, simbolul „joacă nu numai un rol material care îl situează la originea oricărui limbaj, ci intervine ca element mediator de comunicare în toate relaţiile pe care omul le are cu semenul, precum şi cu divinul" (*Mircea Eliade et les symboles religeux*, in *Homo religiosus*, Los Angeles, 1990, pp. 21-27). A. Marino vorbeşte despre un „pansimbolism" la Eliade, în *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris, 1981, p. 44; ed. rom., Ed. Dacia, 1980, p. 45.
13. MA, p. 239; trad. rom. cit., p. 182.
14. IS, p. 10; trad. rom. cit., p. 11.
15. MA, p. 241; trad. rom. cit., p. 183.
16. *Fragments d'un Journal*, Paris, Gallimard, 1981, p. 305.

17. Asupra conceptului de „divin", vezi H. Bouillard, care, referindu-se la Paul Mus, consideră sacrul ca mediator între „divin" şi profan (*La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in E. Castelli (ed.), *Il sacro. Studi e ricerche*, Roma, 1974). Distincţia între divin, transcendent, şi sacru, definit ca „profan care, servind ca mediere semnificativă şi expresivă, leagă omul de divin şi devine, prin aceasta, sacru", e subliniată de M. Meslin (*L'expérience humaine du divin*, Paris, 1988, p. 97). Meslin remarcă, în opera lui Eliade, o confuzie constantă între divin şi sacru (p. 95). Eliade foloseşte adesea cuvântul „sacru" pentru a desemna ceea ce Bouillard numeşte divin. Putem distinge, într-adevăr, în opera lui Eliade, două semnificaţii ale cuvântului „sacru" : pe de o parte, sacrul este o „realitate" care întemeiază faptele religioase, fără a se identifica însă cu nici una dintre acestea ; pe de altă parte, sacrul este obiectul care joacă rolul de mediator între transcendent şi experienţa umană (a se vedea J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milan, 1981, p. 70). Lipsa unei distincţii, pe plan terminologic, între aceste două concepte de sacru face adesea ambigue textele lui Eliade. Pentru o analiză detaliată a raporturilor între conceptele de sacru, simbol şi religie la Eliade, a se vedea articolul nostru *La „nostalgia del paradiso". Religione e simbolo in Mircea Eliade*, in *Filosofia e teologia*, 4, 1982, pp. 296-319.
18. *Fragments d'un Journal*, p. 305.
19. IS, p. 153; trad. rom. cit., p. 145.
20. IS, p. 226, n. 10; trad. rom. cit., p. 213, n. 10.
21. IS, p. 154; trad. rom. cit., p. 146.
22. MA, p. 152; trad. rom. cit., pp. 156-157.
23. IS, p. 154; trad. rom. cit., p. 146.
24. *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, p. 111 ; trad. rom. Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, in *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, 1991, p. 73.
25. A se vedea J. Ries, *Symbole*, in „Catholicisme", nr. 14, p. 646.
26. S. Reno a remarcat în opera lui Eliade „absenţa flagrantă a oricărei expuneri sistematice privind sensul în care înţelege conceptul însuşi de simbolism religios, în timp ce acesta apare, în mod evident, drept conceptul fundamental al cercetării sale" (*Hiérophanies, symboles, expériences*, in *Mircea Eliade. Cahiers de l'Herne*, 33, Paris, 1978, p. 120). Într-o pagină din jurnalul său, datată 15 octombrie 1959, Eliade subliniază importanţa simbolului şi, după ce îşi redactase *Methodological Remarks on the Religious Symbolism*, scrie: „Nu am avut destul timp să îmi expun amănunţit concepţia despre această problemă" (*Fragments d'un Journal*, p. 299). Nu există, totuşi, în bibliografia eliadiană, lucrări care să trateze direct şi amplu despre simbol. Cu privire la simbol, a se vedea mai ales: THR, pp. 373-391 ; IS,

passim; *Methodological Remarks on the Religious Symbolism*, in M. Eliade, J.M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Essays on Methodology*, Chicago, 1959, pp. 86-107, reluat în MA, pp. 238-268, cu titlul *Remarques sur les symbolisme religieux*; *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques*, in *Etudes carmélitaines*, 39, 1960, pp. 15-28.

27. Pentru conceptul de „simbolism", vezi MA, p. 252, n. 12. Acest subiect a fost dezvoltat de D. Rasmussen, care a descris forma particulară de „structuralism" proprie demersului lui Eliade (*Symbol and Interpretation*, The Hague, 1974).
28. *Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)*, in „Studi e Materiali si Storia delle Religioni", 23, 1951-52, p. 211.
29. *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques*, ed. cit., p. 18.
30. MA, p. 254; trad. rom. cit., pp. 195-196.
31. *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, 1978, p. 150; trad. rom. Doina Cornea, Ed. Dacia, 1990, p. 113.
32. *Ibid.*, pp. 211-212; trad. rom. cit., p. 157.
33. A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, p. 109; ed. rom. cit., pp. 110-111.
34. *Le symbolisme des ténèbres...*, p. 28.
35. „Un simbol e important nu numai pentru că *prelungeşte* o hierofanie sau pentru că i se substituie, ci, înainte de toate, pentru că poate continua procesul de hierofanizare şi, mai ales, pentru că, în acel moment, *este el însuşi o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă manifestare nu ar putea să o reveleze*" (THR, p. 381; trad. rom. cit., p. 408).
36. *Ibidem.*
37. MA, pp. 254-255; trad. rom. cit., p. 194.
38. *Ibid.*, p. 256; trad. rom. cit., p. 194.
39. *Ibid.*; trad. rom. cit., p. 195.
40. *Ibid.*, p. 257; trad. rom. cit., pp. 195-196.
41. *Ibid.*, p. 259; trad. rom. cit., p. 197.
42. P. Ricoeur, *Parole et symbole*, in *Le Symbole*, Strasbourg, 1975, p. 148.
43. Am subliniat câteva analogii între perspectiva lui Eliade şi cea a lui Gadamer în articolul nostru *L'herméneutique de la lumière dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, care va apărea în Actele Colocviului „Le symbolisme de la lumière dans les grandes religions", Luxemburg, 1996.
44. *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico*, 1985, p. 1.

Mircea Itu – Transcenderea contrariilor

1. „Dar i-a adus lui Dumnezeu servicii incalculabile" – Eugène Ionesco, *Où est-il?*, articol publicat în revista „Limite", nr. 48-49, noiembrie 1986 (număr consacrat în întregime lui Mircea Eliade), p. 4; pentru Emil Cioran, vezi articolul său intitulat *Enfin une existence accomplie*, loc. cit. (reproduse în prezentul volum pp. 87-90).
2. Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956; ediţia a II-a, în engleză: *The Forge and the Crucible*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1978.
3. Platon, *Opere*, VII, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993, p. 142.
4. Vezi o tratare sistematică a temei sacrificiului antic indian în: Madeleine Biardeau, Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
5. Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 90.
6. *Ibidem*.
7. Mircea Eliade, *La conception de la liberté dans la pensée indienne*, in *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 169.
8. Mircea Eliade, *Symbolism, the Sacred and the Arts*, editată de Diane Apostolos-Cappadona, New York, Crossroad, 1985.
9. „Europeanul oferă o emoţie estetică; indianul oferă mai mult: un sentiment plin de armonie cu natura, de egalitate şi iubire pentru nenumăratele ei creaţii." (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 73).
10. Ioan Petru Culianu, *L'anthropologie philosophique*, in Mircea Eliade, *L'Herne*, *ed. cit.*, p. 209.
11. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, p. 166.
12. Mircea Eliade, *Jung ou la Réponse à Job*, 1950, in *L'Herne*, p. 249.
13. „(...) pentru a nu se supune principiului necontradicţiei [sinele] unifică conceptele opuse", in Natale Spineto, *Psicologia e storia della religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, Ferrara, Annali dell'Universita di Ferrara, nuova serie, sezione III, Filosofia, nr. 21, 1992, p. 35.
14. Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976, p. 45; trad. rom. Elena Bortă, Humanitas, 1997, p. 62.
15. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.
16. Rudolf Otto, *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Zehnte Auflage, Breslau Trewendt und Granier, 1923.
17. „Descoperirea existenţei unei filozofii (...), unei dimensiuni spirituale indiene"; „simbolul"; „descoperirea omului neolitic",

in Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1985, pp. 68-69; trad. rom. Doina Cornea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 52-53.

18. „În India am descoperit ceea ce mai târziu am numit *religia cosmică*", in Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 71; trad. rom. cit., p. 54.
19. Cicerone Poghirc, *Philologica et linguistica*, Bochum, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, 1983, p. XII.
20. Cicerone Poghirc, *Albanian Religion*, in *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, vol. I, p. 178.
21. Jean Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milano-Paris, Les Belles Lettres (colecţia Études Indo-Européens, coordonată de Jean Varenne), 1987.
22. Lucian Blaga, *Opere* X, *Trilogia valorilor*, Bucureşti, Minerva, 1987, p. 356.
23. Mircea Itu, *Indianismul lui Blaga*, Braşov, Editura Orientul Latin, 1996, p. 128.
24. Madeleine Biardeau, Charles Malamoud, *op. cit.*, p. 92.
25. „Acela (Dumnezeu) tu eşti", *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 8, 7; VI, 9, 4; VI, 10, 3; VI, 11, 3; VI, 12, 3; VI, 13, 3; VI, 14, 3; VI, 15, 3 şi VI, 16, 3.
26. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 53.
27. „Există doar unul, nondualul" – propoziţie centrală şi definitorie pentru Advaita Vedānta darśana.
28. „Vasăzică prin falsa şi absurda noastră identificare cu devenirea cosmică şi cu istoricitatea" – Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 71; trad. rom. Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, in *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, 1991, p. 161.
29. MacLinscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, in Mircea Eliade, *L'Herne*, *ed. cit.*, p. 116, cu trimitere la Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 17.
30. Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, *ed. cit.*, p. 88.
31. „Nu există nimic care să deosebească *samsara* de *nirvāṇa* şi nimic care să deosebească *nirvāṇa* de *samsara*", fragment din traducerea în engleză a operei lui Nāgārjuna de către Frederick J. Streng, in *Emptiness*, Nashville, 1967, p. 217.
32. Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936, pp. 80-98.
33. Mircea Eliade, *Yoga*, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XV, *ed. cit.*, p. 520.
34. „ieşire din fiinţă, încântare", ci „reintrare în fiinţă, interiorizare" – Jean Varenne, *Aux sources du Yoga*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989, p. 139.

35. Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, *ed. cit.*, pp. 109-110; trad. rom. cit., p. 83.
36. Mircea Eliade, *Yoga*, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XV. *ed. cit.*, p. 519.
37. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 115; trad. rom. Alexandra Beldescu, Humanitas, 1994, pp. 109-110.
38. „Ajungând în vârf, omul transcende particularităţile" – Mircea Eliade, Lawrence E. Sullivan, *Centre of the World*, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. III, *ed. cit.*, p. 167.
39. „pentru a realiza unitatea cu divinitatea supremă" – Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, *ed. cit.*, p. 232.
40. Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, *ed. cit.*, p. 103.
41. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, *ed. cit.*, p. 109; trad. rom. cit., p. 105.
42. Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, *ed. cit.*, p. 115.

V. Epilog

Cristian Bădiliţă – Întoarcerea din Paradis

1. Despre *bodhisattva*, a se vedea L. de la Vallée-Poussin, *La morale bouddhique*, Paris, 1926; J. Masson, *Le Bouddhisme*, Paris, pp. 147-150 şi mai ales Edward Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, tr. fr., Paris, 1971, pp. 144 şi urm.
2. Încă de la începutul budismului, cărţile au fost împărţite în două categorii: *Dharma* şi *Vinaya*. *Dharma* cuprinde tratatele spirituale, doctrinare pentru folosul călugărilor, în vreme ce colecţia *Vinaya* e alcătuită din tratate de disciplină monastică. *Dharma* a devenit ulterior *Sūtra*, iar celor două colecţii deja existente li s-a adăugat o a treia, *Abhidharma*, care cuprinde învăţături mai avansate, reduse la esenţă, destul de dificil de asimilat, într-un stil foarte sec.
3. A se vedea Conze, pp. 144-145.
4. Termenul sanscrit *pra-jñā*, tradus îndeobşte prin „înţelepciune", trebuie înţeles în sensul de „contemplare metodică a *dharmelor*". Această contemplare are drept funcţie sfâşierea întunericului iluziei care acoperă fiinţa.
5. O altă etimologie propusă: de la *ari* (duşman) şi *han* (a ucide). Aşadar *arhat* ar fi cel care ucide... pasiunile, desigur. Conze, p. 107 şi urm.
6. *Ibid.*, p. 109.
7. *Ibid.*, pp. 147-148.

8. Text editat de A.-J. Festugière în *Subsidia Hagiographica*, nr. 34, 1961. Există şi o traducere franceză, de acelaşi, în *Les moines d'Orient*, IV/1, Paris, 1964.
9. Paragrafele 5-13 ale capitolului XXI. Celelalte două texte apar, primul, în *Viaţa lui Macarie din Scete*, consultată în traducerea lui Amélineau, în *Annales du Musée Guimet*, t. XXV, Paris, 1894, pp. 203-234, reprodusă în *Les homélies spirituelles de Saint Macaire*, Abbay de Bellefontaine, 1984, pp. 57-85 (e vorba de capitolul 21); al doilea, în capitolul despre Macarie din Alexandria din *Istoria lausiacă* (cap. 18).
10. Am redat cuvântul *antitypos* prin „replică". El este compus din *anti* (în locul) şi *typos*, care vine de la verbul *typto*, „a bate, a lovi". Prin urmare, paradisul „antitipic" plantat de cele două personaje este mai degrabă o realitate izvorâtă prin ricoşeu sau printr-un ecou foarte concret al Paradisului ceresc.
11. Informaţii foarte amănunţite şi precise în Albert-Marie Denis, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970 şi *The Old testimonia Pseudoepigrapha*, vol. 2, ed. by James H. Charlesworth, New York, 1985. În ultimul există şi un fragment din *Cartea lui Iannes şi Iambres.*
12. Cei doi magi sunt pomeniţi, printre alţii, de *Documentul de la Damasc* (fragmente descoperite în genizah din Cairo şi apoi la Qumran) de Pliniu, *Hist. nat.*, 30, 1 (2); de Apuleius, *Apologia,* 90; de Numenius, citat în Eusebiu, *Praeparatio evangelica*, 9, 8; de Origen, *Comentariu la Matei*, 23, 37 şi 27, 9. Ei se întâlnesc sub diferite nume: Iamnes, Iannes, Yannis etc. sau Mambres.
13. Nu intrăm în amănunte de ordin „genetic". Omiliile pseudo-macariene, chiar dacă nu aparţin întemeietorului monahismului scetiot, sunt străbătute de acelaşi curent spiritual: mistica pneumatică. Macarie este numit în multe locuri *pneumatofor.*
14. *Om.*, VIII, 4.

Cuprins

IV. LEXICUL

V. EPILOG

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*

34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Euthерpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. *** – *Eliadiana*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*

În pregătire:

Juan Martín Velasco – *Fenomenologia religiei*
*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski şi noi*
Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
Cicero – *De divinatione*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*

În curînd : A TREIA EUROPĂ, o colecţie coordonată de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu • Michael Pollak – *Viena 1900* • Carl Schorske – *Viena, sfîrşit de secol* • J. Le Rider – *Mitteleuropa*

Bun de tipar : iulie 1997 Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217 440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

POLIROM

90 DE ANI DE LA NAŞTERE

«Cred că elementul esenţial al condiţiei umane este simţul sacrului.»

*

«Mi se întâmplă uneori să mă simt „străin" de mine însumi şi atunci mă simt pe deplin fericit.»

*

«Fascinaţia călătoriei ţine de numărul de tipuri personale pe care le reactualizăm. Când pătrund într-o catedrală, niciodată nu ştiu dacă voi regăsi aici amintirea altor sanctuare văzute cândva, dacă mă voi surprinde ascultând o melodie de demult, o conversaţie de mult uitată... Ca şi monumentele, Cărţile sunt pentru mine timp concentrat...»

(Mircea Eliade)

Ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă.

- *Mircea Eliade şi descoperirea sacrului*, un film realizat de Paul Barbăneagră
- Studii despre opera ştiinţifică: J. Martín Velasco, Julien Ries, Natale Spineto, Mircea Itu
- Exilul românesc despre Mircea Eliade: Emil Cioran, E. Ionesco, Vintilă Horia, Ionel Jianu, Ştefan Baciu, Neagu Djuvara, Alexandru Ciorănescu, Virgil Ierunca, Matei Călinescu, Cicerone Poghirc, Monica Lovinescu
- Lexicul filosofic al lui Mircea Eliade (Cristian Andrei)



EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-86-1

14000